

# EXEGETISCHES HANDBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT

---



DAS BUCH DER WEISHEIT

VON DR. PAUL HEINISCH





The Catholic  
Theological Union  
LIBRARY  
Chicago, Ill.







# EXEGETISCHES HANDBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT.

IN VERBINDUNG MIT FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

**DR. JOHANNES NIKEL,**

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BRESLAU.

---

24. BAND.

**DAS BUCH DER WEISHEIT.**

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

**DR. PAUL HEINISCH,**

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT  
STRASSBURG I. E.

---

MÜNSTER IN WESTF. 1912.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.



# DAS BUCH DER WEISHEIT.

WITHDRAWN

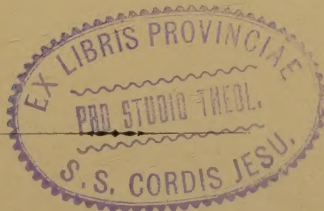
ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. PAUL HEINISCH,

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT  
STRASSBURG i. E.

The Catholic  
Theological Union  
LIBRARY  
Chicago, Ill.



221.6  
E96e  
v.24

MÜNSTER IN WESTF. 1912.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 15. Octobris 1912.

No. 8995.

Poggenburg,  
Vic. Eppi Glis.



2.00.190  
N 692.2  
1/3.9

2170

SR. EMINENZ

DEM HOCHWÜRDIGSTEN HERRN

FÜRSTBISCHOF VON Breslau

GEORG CARDINAL KOPP

DEM HOCHSINNIGEN FÖRDERER DER WISSENSCHAFT

ZUM FÜNFZIGJÄHRIGEN PRIESTERJUBILÄUM

IN TIEFSTER EHRFURCHT

UND DANKBARER GESINNUNG

GEWIDMET

VOM

HERAUSGEBER

UND

VOM

VERFASSER





## Vorwort.

---

Im Jahre 1908 veröffentlichte ich eine Abhandlung über „Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit“ (Alttest. Abhandl. I, 4, herausgegeben von J. Nickel). Es befriedigt mich, daß mir nun Gelegenheit geboten ist, die in derselben vorgetragene Auffassung in einem ausführlichen Kommentar darzulegen.

Herrn Professor Dr. v. Dobschütz in Breslau danke ich für das meiner Arbeit gewidmete Interesse.

Straßburg i. E., den 7. Oktober 1912.

Der Verfasser.





# Inhalt.

## Einleitung.

	Seite
§ 1. Titel, Inhalt und Einteilung des Buches . . . . .	XIII
§ 2. Ursprache . . . . .	XVI
§ 3. Ort und Zeit der Abfassung . . . . .	XIX
§ 4. Der Leserkreis . . . . .	XXIII
§ 5. Der Autor . . . . .	XXVII
§ 6. Einheitlichkeit . . . . .	XXXIII
§ 7. Integrität . . . . .	XXXV
§ 8. Die Weisheit . . . . .	XXXVII
§ 9. Der Gebrauch des B. d. W. im N. T. und bei den kirchl. Schriftstellern	
a) Das Neue Testament . . . . .	XLII
b) Die kirchlichen Schriftsteller . . . . .	XLVI
§ 10. Die Überlieferung des Textes	
a) Der griechische Text . . . . .	XLIX
b) Die Übersetzungen . . . . .	LI
c) Die Väterzitate . . . . .	LIV
§ 11. Literatur . . . . .	LIV

## Kommentar.

### Erster Hauptteil. Die Weisheit ist die Quelle zeitlichen und ewigen Glückes (C. 1—5).

1. Abschnitt. Wer die Weisheit erlangen will, muß die Sünde meiden (1, 1—15).	
a) Ermahnung zur Gerechtigkeit (1, 1—5) . . . . .	1
b) Der Sünder kann der verdienten Strafe nicht entgehen (1, 6—11) . . . . .	14
c) Gott will, daß der Mensch lebe und nicht sterbe (1, 12—15) . . . . .	21
2. Abschnitt. Die Gottlosen verdienen wegen ihrer Gesinnungen und ihres Lebenswandels den Tod (1, 16—2, 24).	
a) Die ungläubige Gesinnung der Gottlosen (1, 16—2, 5) . . . . .	33
b) Die Genußsucht der Gottlosen (2, 6—9) . . . . .	42
c) Der Haß der Gottlosen gegen die Frommen (2, 10—20) . . . . .	47
Exkurs: Ist Sap 2, 12—20 eine messianische Weissagung? . . . . .	55
d) Das Urteil des Autors (2, 21—24) . . . . .	58
3. Abschnitt. Vergleich zwischen dem Lose der Guten und dem Lose der Bösen (3, 1—5, 23).	
a) Die Gerechten finden auf Erden Trost in der Hoffnung auf Unsterblichkeit und erhalten im Jenseits ihren Lohn; die Gottlosen werden samt ihrer Nachkommenschaft im Jenseits gestraft (3, 1—12) . . . . .	64

b)	Die Gerechten werden im Jenseits entschädigt, wenn sie im Diesseits des Familienglückes entbehren mußten; die Kinder der Gottlosen sind dem Untergange geweiht (3, 13—19) . . . . .	72
c)	Die Gerechten werden von Gott wie von den Menschen geehrt, auch wenn sie kinderlos sind; die Kinder der Gottlosen gleichen unfruchtbarem Gewächs und tragen im Jenseits zur Verdammung ihrer Eltern bei (4, 1—6) . . . . .	75
d)	Der frühe Tod des Gerechten ist für ihn ein Glück, da er in den Himmel eingeht; ein hohes Alter nützt den Gottlosen nichts, da sie in die Hölle kommen (4, 7—19) . . . . .	79
e)	Das Weltgericht (4, 20—5, 23) . . . . .	88
α)	Die Zuversicht der Gerechten, die Selbstanklage der Gottlosen (4, 20—5, 14) . . . . .	88
β)	Der Lohn der Guten, die Strafe der Bösen (5, 15—23) . . . . .	99

Zweiter Hauptteil. Lob der Weisheit. Ihr Ursprung,  
Wesen und Wirken und die Mittel, durch welche sie  
erlangt werden kann (C. 6—9).

1. Abschnitt.	Aufforderung an die Könige, nach Weisheit zu streben (6, 1—21).	
a)	Den Herrschern, welche sich keine Weisheit erworben, steht ein strenges Gericht bevor (6, 1—11) . . . . .	110
b)	Die Weisheit ist leicht zu erlangen und sichert den Königen ewige Herrschaft (6, 12—21) . . . . .	115
2. Abschnitt.	Salomo als Lehrer der Weisheit (6, 22—9, 18).	
a)	Salomo verspricht die Weisheit deutlich zu beschreiben (6, 22—25) . . . . .	122
b)	Salomo besaß aus sich selbst nicht die Weisheit, aber auf sein Gebet hin wurde sie ihm zuteil (7, 1—14) . . . . .	125
c)	Salomo preist die göttliche Weisheit, die Mutter der menschlichen Weisheit (7, 15—8, 1) . . . . .	132
α)	Er bittet Gott, daß er ihm bei seinem Vorhaben, die Weisheit zu beschreiben, beistehe (7, 15—22a) . . . . .	132
β)	Salomo schildert die göttliche Weisheit (7, 22b—8, 1) . . . . .	140
	Exkurs zu 7, 22b—8, 1: Der Einfluß der griechischen Philosophie auf die Lehre von der Weisheit . . . . .	149
d)	Salomo gibt die Gründe an, welche ihn zum Streben nach der Vereinigung mit der Weisheit veranlaßt haben (8, 2—18) . . . . .	158
α)	Die Weisheit vermag dem Menschen alle Güter zu gewähren (8, 2—8) . . . . .	158
β)	Der Herrscher insbesondere kann der Weisheit nicht entraten (8, 9—18) . . . . .	163
	Exkurs: 8, 3—18 und Xen. Mem. II, 1, 32f. . . . .	168
e)	Das Gebet ist das einzige Mittel, durch welches die Weisheit erlangt werden kann (8, 19—9, 18) . . . . .	170
α)	Die Weisheit wird dem Menschen nicht wegen seiner Vorzüge gegeben, sondern ist ein Gnadengeschenk Gottes (8, 19—21) . . . . .	170
β)	Das Gebet des Salomo um die Weisheit (9, 1—18) . . . . .	177

# Dritter Hauptteil. Das Walten der Weisheit in der Geschichte (C. 10—19) . . . . . 191

## 1. Abschnitt. Die Weisheit nimmt sich der Guten an und straft die Bösen (10, 1—12, 27).

- a) Das Walten der Weisheit in der Urzeit und in der patriarchalischen Zeit (10, 1—14) . . . . . 192
- b) Das Walten der Weisheit bis zum Einzuge Israels ins Gelobte Land (10, 15—12, 27) . . . . . 208
  - α) Die Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, der Durchzug durch das Rote Meer und die Wanderung durch die Wüste (10, 15—11, 4) . . . . . 208
  - β) Die Ägypter wurden für ihre Sündhaftigkeit auf Grund der lex talionis gerecht, aber doch milde gestraft (11, 5—12, 2) . . . . . 214
  - γ) Trotz ihrer schweren Schuld wurden die Kanaaniter und ebenso die Ägypter mit Nachsicht gezüchtigt (12, 3—27) . . . . . 232

## 2. Abschnitt. Die Torheit und die schlimmen Folgen des Götzendienstes (13—15) . . . . . 248

- a) Die Verehrung der Himmelskörper und der Naturkräfte (13, 1—9) . . . . . 249
- b) Der Bilderdienst (13, 10—15, 13) . . . . . 258
  - α) Torheit und Gottlosigkeit des Bilderdienstes (13, 10—14, 11) . . . . . 258
  - β) Einige Ursachen, die zur Verehrung der Bilder beigetragen haben (14, 12—20) . . . . . 270
  - γ) Der verderbliche Einfluß des Götzendienstes auf die Sittlichkeit (14, 21—31) . . . . . 277
  - δ) Israel ist glücklich zu preisen, weil es sich dem Bilderdienst nicht ergeben hat (15, 1—6) . . . . . 286
  - ε) Die Schuld der Götzendienen und der Verfertiger von Götzenbildern, nachgewiesen an einem tönernen Bilde (15, 7—13) . . . . . 289
- c) In ihrem törichten Wahn dienen die Heiden selbst den Göttern fremder Völker und beten Tiere an (15, 14—19) . . . . . 294

## 3. Abschnitt. Das wunderbare Walten der Weisheit, nachgewiesen durch einen neuen und eingehenden Vergleich zwischen dem Schicksal der Israeliten und dem der Ägypter (16—19).

- a) Erste Parallele: Die ägyptischen Tierplagen und die den Israeliten zum Heile gesandten Tiere (16, 1—15) . . . . . 299
- b) Zweite Parallele: Über die Ägypter ließ Gott Wolkenbruch mit Blitz und Hagel kommen, für die Israeliten ließ er Manna vom Himmel regnen (16, 16—29) . . . . . 307
- c) Dritte Parallele: Die Ägypter wurden durch eine dreitägige Finsternis heimgesucht, die Israeliten wurden durch eine Feuersäule ins Gelobte Land geleitet (17, 1—18, 4) . . . . . 317
- d) Vierte Parallele: Die Ägypter wurden durch den Tod der Erstgeborenen gezüchtigt, den Israeliten wurde die Strafe erlassen (18, 5—25) . . . . . 328
- e) Fünfte Parallele: Die Israeliten zogen durch das Rote Meer, die Ägypter gingen in demselben zugrunde (19, 1—17) . . . . . 336

## Schluß. Lobpreis Gottes, des Herrn der Schöpfung, des Retters des Volkes Israel (19, 18—22) . . . . . 341



# Abkürzungen.

- Bauermeister = Bauermeister, Commentarius in Sap. Sal., Göttingen 1828.  
 Blaß<sup>2</sup> = Blaß, Grammatik des ntl Griechisch<sup>2</sup>, Göttingen 1902.  
 Bois = Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Paris 1890.  
 Cornely = Cornely, Commentarius in librum Sapientiae, Paris 1910.  
 Farrar = Farrar, Wisdom, bei Wace, Apocrypha I, London 1888.  
 Feldmann = Feldmann, Textkritische Materialien z. B. d. W., Freiburg 1902.  
 Gfrörer = Gfrörer, Philo und die alexandrin. Theosophie, Stuttgart 1831.  
 Gregg = Gregg, The Wisdom of Solomon, Cambridge 1909.  
 Grimm = C. L. W. Grimm, Das B. d. W., Leipzig 1860.  
 Gutberlet = Gutberlet, Das B. d. W., Münster 1874.  
 Heinisch, Griech. Philosophie (im B. d. W., Münster 1908) (Alttest. Abh. von J. Nikel I, 4).  
 — — Der Einfluß Philo (auf die älteste christliche Exegese, Münster 1908) (Alttest. Abh. von J. Nikel I, 1. 2).  
 — — Katholik = Prediger und Weisheit Salomos, Kath. 1910, I, 32—54.  
 Helbing = R. Helbing, Grammatik der Septuaginta, Göttingen 1907.  
 Holtzmann = J. Holtzmann, Die Peschitta zum B. d. W., Freiburg 1903.  
 Klostermann = Erich Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895.  
 Lesètre = Lesètre, Le Livre de la Sagesse<sup>2</sup>, Paris 1896.  
 Mayser = Edw. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906.  
 Moulton = Moulton, Einl. in die Sprache des N. T., Heidelberg 1911.  
 Pfeleiderer = Edm. Pfeleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus, Berlin 1886.  
 Reusch = Fr. H. Reusch, Observationes criticae in libr. Sap., Freiburg 1861.  
 Schürer<sup>4</sup> = E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi<sup>4</sup>, 3 Bde., Leipzig 1901—1909.  
 Siegfried = C. Siegfried, Die Weisheit Salomos, bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I, Leipzig 1898.  
 W. Weber, Z. f. w. Th. 1904 = Die Komposition der Weisheit Salomos.  
 — — 1905 = Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomos.  
 Winer<sup>7</sup> = Winer, Gramm. des ntl. Sprachidioms<sup>7</sup>, Leipzig 1867.  
 Zeller = Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Leipzig, 3. und 4. Aufl.  
 Zenner = Der erste Teil des B. d. W., Z. f. k. Th. 1898.  
 Zenner-Wiesmann = Der zweite Teil des B. d. W., Z. f. k. Th. 1911.  
 BZ = Biblische Zeitschrift.  
 Kath = Katholik.  
 Rb = Revue biblique.  
 St Kr = Theol. Studien und Kritiken.  
 Th QS = Tübing. Theol. Quartalschrift.  
 Z. f. atl W. = Zeitschrift für die atl Wissenschaft.  
 Z. f. k. Th. = Zeitschrift für kathol. Theologie.  
 Z. f. w. Th. = Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.  
 Hs, Hss, Ms, Mss = Handschrift(en).  
 min. = alle oder die meisten Minuskelhss. (nebst der Maj. 23).  
 Überss., Verss. = Übersetzungen.  
 It. = Die lateinische Übersetzung.  
 Syr. = Peschitta.  
 Kopt. = Die koptisch-sahidische Übersetzung.  
 Boh. = Die kopt.-bohairische (memphitische) Übersetzung.  
 Arm. = Die armenische Übersetzung.  
 Aeth. = Die äthiopische Übersetzung.  
 Syr<sup>hex</sup> = Die syrohexaplarische Übersetzung.  
 Compl. = Die Komplutensische Polyglotte.  
 Verszählung nach der Septuaginta-  
 ausgabe von Swete.

## Einleitung.

### § 1. Titel, Inhalt und Einteilung des Buches.

Das Buch der Weisheit, das in den Septuagintahandschriften seinen Platz unter den didaktischen Büchern hat<sup>1)</sup>, führt in den ältesten griechischen Mss. die Unterschrift „Weisheit Salomos“<sup>2)</sup>. In der lateinischen Übersetzung heißt dasselbe Sapientia Salomonis, in den Vulgataausgaben Liber Sapientiae, in der syrischen Version „Große Weisheit“<sup>3)</sup>, in der koptischen Übersetzung „Weisheit Salomos“. Die äthiopische Übersetzung hat die Unterschrift „Vaticinium Salomonis“, in der syrohexaplarischen Version lautet die Überschrift „Weisheit Salomos“, die Unterschrift „Zu Ende ist das Buch der Weisheit Salomos, welche auf Griechisch genannt wird die ganz vortreffliche“, ἡ πανάρετος (am Rande). Den Titel ἡ πανάρετος σοφία, der uns auch im Katalog des Cod. A begegnet, teilt die Schrift mit dem Buche der Sprichwörter und mit Jesus Sirach<sup>4)</sup>.

Nach einer Aufforderung an die Könige, nach Gerechtigkeit zu streben (1, 1—5), erinnert der Autor den Sünder daran, daß er der verdienten Strafe nicht entgehen könne, daß aber Gott seinen Tod nicht wolle (1, 6—15). Darauf beweist er, daß die Gottlosen wegen ihrer Gesinnungen und ihres Lebenswandels den Tod verdienen (1, 16—2, 24), und zeigt durch einen Vergleich zwischen dem Lose der Guten und dem der Bösen, daß der Tugendhafte schon auf Erden nicht unglücklich ist, im Jenseits

<sup>1)</sup> Swete, Introduction to the Old Testament in Greek<sup>2</sup>, Cambridge 1902, 201 ff.

<sup>2)</sup> Σοφία Σαλωμῶνος B, σ. Σαλομῶντος x, σ. Σολομῶνος A, σ. Σολομῶντος C.

<sup>3)</sup> So in den ältesten Hss; in Lagardes Ausgabe nach den jüngeren abendländischen Zeugen „Große Weisheit Salomos“ (Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit, Freiburg 1903, 78).

<sup>4)</sup> Swete, Introduction<sup>2</sup> 268.

aber reich belohnt wird, während die Gottlosen im Diesseits keine wahre Freude genießen und in der Ewigkeit zur Hölle verdammt werden (3—5). Es folgt eine neue Mahnung an die Könige, sich die Weisheit zu erwerben (6, 1—11), worauf der Hagiograph sogleich betont, daß dieselbe leicht zu erlangen ist und den Königen ewige Herrschaft sichert (6, 12—21). Nun gibt sich der Redner als der König Salomo zu erkennen und zeigt, daß er aus sich selbst die Weisheit nicht besaß (6, 22—7, 14), feiert dann die göttliche Weisheit, die Mutter der menschlichen Weisheit (7, 15—8, 1), um hierauf die Gründe anzugeben, die ihn zum Streben nach ihrem Besitz veranlaßt haben (8, 2—18), und zuletzt das Gebet mitzuteilen, mit welchem er Gott um die Weisheit angefleht hat (8, 19—9, 18). Nun setzt der Autor auseinander, wie wunderbar die Weisheit im Laufe der Zeiten die Geschieke der Menschheit und des Volkes Israel geleitet hat (Kap. 10—19). Er behandelt in diesem Sinne zunächst die Ur- und die Patriarchengeschichte (10, 1—14), um dann nachzuweisen, daß die Weisheit es war, welche Israel aus der Knechtschaft befreite und ins Gelobte Land führte (10, 15—11, 4). Hierauf äußert er sich über die Schuld der Ägypter und der Kanaaniter, die trotz ihrer Sünden nur milde bestraft worden seien (11, 5—12, 27). Der Umstand, daß diese Völker Götzendienst getrieben hatten, gibt dem Autor Veranlassung, in einer längeren Ausführung über den Götzendienst und seine schlimmen Folgen zu handeln (13—15). Zum Thema zurückkehrend vergleicht er eingehend die von Gott den Israeliten erwiesenen Wohltaten mit den Heimsuchungen, die über die Ägypter verhängt worden waren (16, 1—19, 17), und schließt mit einem Lobpreis Gottes, des Herrn der Schöpfung und des Beschützers Israels (19, 18—22).

Die meisten Exegeten unterscheiden drei Hauptteile, 1—5, 6—9, 10—19. Einige ältere Erklärer teilten das Buch in die Abschnitte 1—6, 7—9, 10—19 (Lorinus, Cornelius a Lapide, Tirinus). Gutberlet<sup>1)</sup>, Farrar<sup>2)</sup>, Gregg<sup>3)</sup> nehmen zwei Hauptteile an, 1—9, 10—19, wobei sie den ersten Hauptteil in zwei Unterabschnitte, 1—5, 6—9, zerlegen. Cornely<sup>4)</sup> sowie Zenner und

<sup>1)</sup> Gutberlet, Das Buch der Weisheit, Münster 1874.

<sup>2)</sup> Farrar, The Wisdom of Solomon, bei H. Wace, Apocrypha I, 403—534, London 1888.

<sup>3)</sup> Gregg, The Wisdom of Solomon, Cambridge 1909.

<sup>4)</sup> Cornely, Commentarius in Librum Sapientiae, Paris 1910.



Wiesmann <sup>1)</sup> unterscheiden ebenfalls zwei Hauptteile, wobei von ersterem der Einschnitt nach 6, 21, von letzteren nach 6, 11 gemacht wird. Während diese Exegeten mit 10, 1 einen Unterabschnitt beginnen lassen, glaubt Gärtner <sup>2)</sup>, 10, 1—11, 1 zu dem Vorhergehenden ziehen zu müssen. Moulton <sup>3)</sup> unterscheidet fünf „Diskurse“ über die Themata 1) Herzenseinfalt (1, 1—11); 2) Unsterblichkeit und Bund mit dem Tode (1, 12—6, 12); 3) Wie Salomo die Weisheit gewinnt (6, 13—9, 19); 4) Die Welt, errettet durch die Weisheit (10, 1—11, 4); 5) Das Gericht über die Bösen verwandelt sich in Segnungen für das Volk Gottes (11, 5—19).

In neuester Zeit hat man den Versuch gemacht, das Buch strophisch zu gliedern. Zuerst teilte Zenner den Text in Strophen ein, die aber lediglich Sinnesabschnitte sein sollten. Dagegen glaubte Condamin <sup>4)</sup>, in dem Abschnitte 1, 1—6, 11 zwei Gedichte zu erkennen, über die Unsterblichkeit der Seele (1, 1—3, 12) und über das Gericht (3, 13—6, 11), die er wieder in gleichgebaute Strophen zerlegte. Mariès <sup>5)</sup> griff diesen Gedanken auf und verfolgte ihn weiter. Er erblickt ein drittes Gedicht über die Weisheit in dem Abschnitt 6, 12—9, 17. Im Anschluß an die Strophentheorie Zenners <sup>6)</sup> unterscheidet er Strophe, Gegenstrophe und Wechselstrophe, in welcher der wichtigste Gedanke im Gedicht entwickelt werde, und zwar zerlegt er jedes Gedicht in acht Strophen. Es ist nun zu fragen, 1) ob die von ihm angenommene Abgrenzung der Strophen sinngemäß ist, und 2) ob die Strophen sich voneinander abheben. Nun läßt Mariès 3, 8 und 4, 12 neue Strophen beginnen, während diese Verse aufs engste mit dem Vorhergehenden zusammenhängen. Hingegen sieht er in 7, 1 ff. nicht den Anfang einer Strophe, obgleich hier ein neuer Gegenstand behandelt wird; zum mindesten ist der Einschnitt 7, 1 deutlicher als 7, 7 oder 7, 17. Andererseits sollte man in 6, 6 nicht den Anfang einer neuen Strophe vermuten, da der Autor hier dieselbe Frage wie im Vorhergehenden erörtert. Daß der als

<sup>1)</sup> Zenner, Der erste Teil des B. d. W., Z. f. k. Th. 1898. H. Wiesmann, Der zweite Teil des B. d. W., Z. f. k. Th. 1911.

<sup>2)</sup> Gärtner, Komposition und Wortwahl des B. d. W., Berlin 1912.

<sup>3)</sup> Moulton, Ecclesiastes and The Wisdom of Solomon, New York 1903.

<sup>4)</sup> Condamin, Le Livre de la Sagesse (lithogr.) 1907.

<sup>5)</sup> Mariès, Remarques sur la forme poétique du Livre de la Sagesse (Rb. 1908, 251—257).

<sup>6)</sup> Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, 1896. Condamin, Rb. 1901, 352. Ders., Le Livre d'Isaïe, Paris 1905, VII—X.

Wechselstrophe bezeichnete Abschnitt 8, 17—21 im Vergleich zum Vorhergehenden, vor allem zu 7, 22—8, 1, einen Höhepunkt des lyrischen Ergusses bildet, wird man nicht behaupten können, und ebensowenig ist dies der Fall bei dem Abschnitt 4, 7—11 im Vergleich zu 4, 1—6. Wenn ferner in 3, 8—12 sieben Verse und in 6, 1—5 sechs Verse gefunden werden, so müßte man in 3, 13—19 nicht, wie von Condamin und Mariès angenommen wird, sieben Verse, sondern acht bis neun Verse zählen. Endlich kann mit 3, 13 kein neues Gedicht beginnen, sondern nur eine neue Strophe; denn 1, 1—3, 12 ist ebenso vom Gericht die Rede wie 3, 13—6, 11, und 3, 13—6, 11 handelt gleich ausführlich von der Unsterblichkeit wie 1, 1—3, 12; die Weisheit aber ist Gegenstand des ganzen Buches, nicht nur des „dritten Gedichts“. Mariès weist noch darauf hin, daß in den beiden ersten Gedichten  $5 \times 13$ , im letzten Gedicht  $5 \times 18$  „Verse“ enthalten seien, und glaubt, daß der Autor die „Verse“ absichtlich so verteilt habe, daß beide Chöre die gleiche Anzahl zu singen hatten. Jedoch den Beweis dafür, daß der Verfasser sein Werk von zwei Chören vortragen lassen wollte, hat M. nicht versucht.

## § 2. Ursprache.

Da das Buch in der Septuaginta überliefert ist, so stehen wir vor der Frage, ob der Autor die Schrift in griechischer Sprache abgefaßt hat, oder aber ob uns eine Übersetzung aus dem Hebräischen (oder Aramäischen) vorliegt, etwa wie bei Sir, 1 Makk und Tob.

Für ein griechisches Original sprechen folgende entscheidende Gründe:

- 1) Das Buch enthält längere Perioden im Gegensatz zu der einfachen Aneinanderreihung der Sätze im Hebräischen, z. B. 12, 3—7. 8—9. 10—11. 27; 13, 11—15; 17, 16. 18—19. Man vergleiche auch 13, 11—13 mit Jes 44, 10ff. LXX, einer Stelle, die dem Autor als Vorlage gedient hat.
- 2) Der Verfasser macht Gebrauch von dem Kettenschluß (6, 17—20) und gibt Definitionen (17, 12).
- 3) Sehr häufig begegnen wir Chiasmen (so schon am Anfang 1, 1. 3. 4. 8), scharfen Antithesen (z. B. 13, 17—19; 11, 8—10) und synonymen Ausdrücken. Ein Abschnitt wie 7, 22. 23, in welchem 21 Prädikate der Weisheit aufgezählt werden, könnte nicht wörtlich ins Hebräische übersetzt werden. Dagegen finden

sich solche Akkumulationen häufig bei den griechischen Rhetoren und den jüdisch-hellenistischen Schriftstellern.

4) Der Autor verwendet philosophische und mythologische Termini <sup>1)</sup>.

5) Die zahlreichen Composita lassen auf einen griechisch schreibenden Verfasser schließen <sup>2)</sup>.

6) Dies gilt auch von vielen zweifellos beabsichtigten Alliterationen, Paronomasien und Homoioteleuta <sup>3)</sup>.

7) Nicht wenige Wörter und Wendungen kehren immer wieder, was bei einer Übersetzung befremden müßte <sup>4)</sup>.

8) Manche Ausdrücke erinnern an die griechischen Tragödiiker <sup>5)</sup> während Stellen wie 2, 6—9; 17, 18—21; 5, 9—13 sich den lyrischen Ergüssen bei den griechischen Dichtern zur Seite stellen.

9) Die Alten legten das größte Gewicht auf den Tonfall und verlangten auch von der Prosa, daß sie rhythmisch sei <sup>6)</sup>. Dieses Gesetz finden wir auch im Buche der Weisheit beobachtet <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> ἦλη ἄμορφος 11, 17. πνεῦμα νοερόν 7, 22. διήκειν καὶ χωρεῖν διὰ πάντων 7, 24. ἐπίστασις 16, 21. στοιχεῖα 19, 18. Die Kardinaltugenden 8, 7. ἡδὴς 1, 14. ἀμβροσία τροφή 19, 21. στυγὴν νύξ 17, 5. Vgl. auch die Ausdrücke βραβεύειν 10, 12. πομπεύειν 4, 2. Die LXX-Übersetzer zeigen sich mit den philosophischen Termini unbekannt. Auch an den Stellen, wo sie sich derselben hätten bedienen können, machen sie keinen Gebrauch von ihnen oder wenden dieselben wenigstens nicht im Sinne der betreffenden philosophischen Schule an (Jewish Quart. Rev. II, 1890, 205 f.).

<sup>2)</sup> φιλόανθρωπος 1, 6; 7, 22; 12, 19. πολυχρόνιος 2, 10; 4, 8. διλογρόνιος 9, 5. κακότεχνος 1, 4; 15, 4. αὐτοσχεδίως 2, 2. πετρόβολος 5, 22. ἀδελφοκτόνος 10, 3. σπλαγχνοφάγος 12, 5. γενεσιουργός 13, 5. δυσδιήγητος 17, 11. νηπιόκτονος 11, 7. Zahlreiche andere Beispiele bei Grimm, Das Buch der Weisheit, Leipzig 1860, 6.

<sup>3)</sup> ποταμοί — ἀποτόμως 5, 23. ἄτραπον — τρόπιος 5, 10. μέσον — μύστας 12, 5. — ἰδίας ιδιότητος 2, 23. βέλους βληθέντος 5, 12. δίκαιος — δικαίως — καταδικάσει 12, 15. τηκτὸν εὐτηκτον 19, 21. — ἀγαπήσατε — φρονήσατε — ζητήσατε 1, 10. ἐν ἀγαθότητι — ἐν ἀπλότητι 1, 1. οὓς — θροῦς 1, 10. ποθοῦσιν — ἀπελθοῦσαν 4, 12. ἀσεβοῦς — χροῦς 5, 14. ἀδόλως — ἀφθόγως 7, 13. εὐμαθῶς — εὐπρεπῶς 13, 11. Zahlreiche andere Beispiele bei Grimm 7. — Über den Gebrauch der Alliteration und des Homoioteleuton in der antiken Prosa vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 59 ff. 829 u. ö.

<sup>4)</sup> Beispiele bei Grimm 6f. Vgl. das Wörterverzeichnis bei Gärtner 107—229.

<sup>5)</sup> ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς 10, 3. λυθρῶδες αἷμα 11, 6. δξυνεῖ δὲ ἀποτόμον ὀργὴν εἰς ῥομφαίαν 5, 20. βαρεῖα νύξ 17, 20.

<sup>6)</sup> E. Norden 41 ff. 66 f. 135. 909 ff.

<sup>7)</sup> κρώνοντες τὴν γῆν 1, 1. πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς 1, 7. οὐκ ἀποκρύπτεται 1, 10. ἐκ πόνων ἐρρόσατο 10, 9. εἶδος σπύλωθεν χρώμασιν 15, 4. ποθεῖ τε



Daß der Autor den Parallelismus liebt, beweist nur soviel, daß er sich an den Weisheitsbüchern des A. T. gebildet hat und sein Werk diesen angleichen will. Die parataktische Rede-weise (und . . . und), die so oft als semitisch bezeichnet wird, ist echt griechisch. Die aufgefundenen Papyri und Ostraka aus der Ptolemäerzeit zeigen keine Unterordnung, sondern Nebenordnung der Sätze<sup>1)</sup>. Ein griechischer Leser konnte sich also durch die Form nicht abgestoßen fühlen. Jene Worte, Wendungen und Konstruktionen, die man früher als Semitismen ansprechen zu müssen glaubte<sup>2)</sup>, werden seit der Erforschung der Papyri und Ostraka immer mehr als der Umgangssprache angehörig erkannt, wie man überhaupt eingesehen hat, daß das Griechisch der LXX keine isolierte Stellung einnimmt. Übrigens würde ein Hebraismus sowenig ein hebräisches Original beweisen, wie etwa ein Gräzismus bei Horaz beweist, daß seine Gedichte ursprünglich griechisch abgefaßt seien und uns nur in lateinischer Übersetzung vorlägen. Ein klassischer Philologe, R. Reitzenstein, erklärt das B. d. W. als „die schönste aller spätjüdischen Schriften, die von einem vorzüglichen Kenner hellenischer Poesie geschrieben ist“<sup>3)</sup>. Schon im Altertum wurde erkannt, daß das Werk griechisches Original ist. *Librum Sapientiae apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stylus graecam eloquentiam redolet*, äußert sich Hieronymus<sup>4)</sup>, und ein Versuch von Margoliouth<sup>5)</sup>, das Neuhebräische als Ursprache zu erweisen, wurde allgemein abgelehnt und erfuhr zudem von Freudenthal<sup>6)</sup> eine gründliche Widerlegung<sup>7)</sup>.

*νεκρῶς εἰκόνας* 15, 5. *κακῶν ἐρασταί* 15, 6. *αἰῶνι διδόσθαι* 18, 4. Vgl. E. Norden 140 ff. Thackeray, *Rhythm in the Book of Wisdom* (Journ. of Theol. Stud. 1905, 232—237). Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris 1890, 212 ff.

<sup>1)</sup> Deißmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908, 86 ff. Hier Beispiele und Lit. Vgl. K. Brugmann, *Griech. Grammatik*<sup>3</sup>, München 1900, 555 f. (J. Müllers Handbuch der klass. Altertumswissenschaft II, 1).

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Grimm 5 und noch Cornely 5.

<sup>3)</sup> R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, Straßburg 1901, 109. <sup>4)</sup> Praefatio in libros Salomonis.

<sup>5)</sup> Margoliouth, *Was the Book of Wisdom written in Hebrew?* (Journ. of the Royal Asiatic Society 1890, 263—297).

<sup>6)</sup> Freudenthal, *What is the original language of the Wisdom of Salomon* (The Jewish Quart. Rev. 1891, 722—753).

<sup>7)</sup> M. hat sich indessen nicht für besiegt erklärt, sondern seine Hypothese dahin modifiziert, daß Salomo das Buch in klassischem Hebräisch ab-

### § 3. Ort und Zeit der Abfassung.

Schon die Tatsache, daß der Autor das Griechische, und zwar das hellenistische Griechisch, völlig beherrscht, weist auf die Epoche nach Alexander d. Gr. als Entstehungszeit hin. Aber nicht genug, daß die Muttersprache des Verfassers das Griechische ist und daß er sich an griechisch sprechende Leser wendet — er zeigt auch Verständnis für die Schönheit der Natur (13, 1 ff.)<sup>1)</sup> und weiß, welchen Einfluß die von den Griechen gepflegten bildenden Künste auf das Volk ausübten (14, 19. 20). Es ist ihm bekannt, auf welche Wissenschaften die Griechen Wert legten (7, 17—20; 8, 8), und er ist so vertraut mit der griechischen Sitte, die Sieger in den gymnastischen Kämpfen mit einem Kranze zu belohnen, daß er dieses Bild ohne Zögern auf die Freuden der Seligen im Himmel anwendet (4, 2). Somit ist der Schluß gerechtfertigt, daß das Buch außerhalb Palästinas verfaßt ist. Das Land nun, in dem die Juden sich zuerst in größeren Massen ansiedelten und mit griechischer Sprache und Kultur am schnellsten vertraut wurden, war Ägypten, wo daher die meisten jüdisch-hellenistischen Schriften entstanden. Daß auch der Autor von Sap hier gelebt hat, ergibt sich daraus, daß er sich in einem großen Teile seines Buches (Kap. 11. 16—19) mit den Ägyptern und ihrer Züchtigung in der Zeit des Auszuges Israels beschäftigt und wiederholt auf den ägyptischen Tierdienst zu sprechen kommt (12, 23—27; 15, 18. 19). Da der Verfasser griechische Bildung besitzt, so ist es wenigstens wahrscheinlich, daß er in Alexandria geschrieben hat, dem Brennpunkte des geistigen Lebens der hellenistischen Juden und einer der hervorragenden Stätten der Wissenschaft im Altertum.

Für die nähere Bestimmung der Abfassungszeit kommt zunächst in Betracht, daß der Autor die griechische Übersetzung des A. T. benutzt hat, und zwar nicht nur die des Pentateuchs<sup>2)</sup>, sondern auch der Bücher Jesaja (2, 12 = Jes 3, 10; 15, 10 =

---

gefaßt habe (The Wisdom of Ben Sira and the Wisdom of Solomon. Expositor 1900, I, 141—160. 186—193).

<sup>1)</sup> Über die Schilderung der Natur in der palästinensischen Literatur vgl. Meinhold, Die Weisheit Israels, Leipzig 1908, 33 ff.

<sup>2)</sup> Sap 6, 7 = Dt 1, 17; Sap 11, 4 = Dt 8, 15; Sap 16, 22 = Ex 9, 24; vielleicht auch Sap 12, 8 = Ex 23, 28 (לִפְנֵי ה', LXX προτέρας σου, Sap προδρομους τοῦ στρατοπέδου σου).

Jes 44, 20) und Job (12, 12 = Job 9, 12. 19) <sup>1)</sup>. Dies nötigt uns, mehrere Jahrzehnte über die Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus (285—246 v. Chr.) herabzugehen. Leider sind die Parallelen zwischen Sir und Sap <sup>2)</sup> zu unbestimmt, als daß aus ihnen klar hervorginge, welche Schrift die ältere ist <sup>3)</sup>. Dagegen bieten uns die Zeitverhältnisse, welche das Werk voraussetzt, einigen Anhalt, die Abfassungszeit enger zu begrenzen. Nach der Darstellung im B. d. W. haben die Juden viel zu leiden. Allerdings setzt es nicht eine offene Verfolgung durch die Ptolemäer voraus, weil der Autor in diesem Falle nicht mit einer lehrhaften Abhandlung an die „Herrscher der Erde“ sich wenden würde, sondern eine viel leidenschaftlichere Sprache zu führen wüßte. Die Juden werden vielmehr bedrückt von der heidnischen Umgebung und von den abtrünnigen Stammesgenossen, allerdings unter stillschweigender Billigung der obersten Gewalt. Daher erinnert der Verfasser an die Heimsuchungen, welche die Ägypter einst erfuhren, als sie die Israeliten knechteten und ungerecht behandelten. Die Verfolgungen, welche die Juden erdulden müssen, haben ihren Ursprung ebenso in dem religiösen wie in dem nationalen Gegensatz; denn diejenigen Juden, welche sich vom Glauben der Väter abgewandt haben, können sich unbehelligt den Freuden des Lebens hingeben, ja sie dürfen es sogar wagen, ihre treugebliebenen Stammesgenossen zu verspotten, zu unterdrücken und selbst zu töten, ohne daß sie von der heidnischen Obrigkeit daran gehindert werden (Kap. 2—5). Von den ersten Ptolemäern wurden nun die Juden sehr begünstigt. Zwar wird 3 Makk von Ptolemäus IV Philopator (222—205) erzählt, daß er die Juden bedrängt habe, jedoch ist der legendäre Charakter dieser Schrift allgemein anerkannt. Überdies wird in derselben berichtet, daß er sich bekehrt habe und aus einem Feinde ein Freund der Juden geworden

---

<sup>1)</sup> Margoliouth (Expositor 1900 I, 141—160. 186—193) sucht darzutun, daß das hebr. geschriebene B. d. W. (s. oben S. XVIII) bereits in Jes 40—66 und Jes 28 benutzt sei, und daß der Übersetzer von Jes 44, 20 die griech. Übersetzung von Sap 15, 7—10 berücksichtigt habe.

<sup>2)</sup> Sap 6, 8 und Sir 4, 11—15; 6, 18—28; 15, 1—8 über die Weisheit; ferner Sap 4, 3 und Sir 28, 25; Sap 6, 18 und Sir 1, 26; Sap 15, 7. 8 und Sir 33, 10—13 u. a.

<sup>3)</sup> Margoliouth l. c. tritt natürlich für die Benutzung von Sap durch Sir ein. Ebenso entscheidet sich für dieselbe, wenn auch nur zögernd, Eberharder, Der Kanon des A. T. zur Zeit des Ben Sira, Münster 1911 (Alttestamentliche Abhandlungen III, 3), 52—54.



sei. Als ein Judenfeind erscheint bei Josephus Ptolemäus VII. Physkon Euergetes II. (145—116 v. Chr.); allein jener Schriftsteller berichtet selbst, daß derselbe seine Pläne nicht ausführen konnte und sein Vorhaben bereute (c. Ap. II, 5 § 53 ff.). Ptolemäus VII. begann seine Regierung damit, daß er die Anhänger seines Bruders Philometor, dem er hatte weichen müssen, blutig verfolgte, ihr Vermögen einzog und sie selbst mit dem Tode bestrafte <sup>1)</sup>. Da er besonders in Alexandria wütete, so ist es recht wahrscheinlich, daß auch die Juden, die sich der Gunst Philometors erfreut hatten, leiden mußten <sup>2)</sup>. Aber dabei dürfte er schwerlich jene Juden, die vom Glauben der Väter abgefallen waren, geschont haben, so daß sie ihr „Rosenlied“ (Kap. 2) hätten anstimmen können. Seine Verfolgung traf alle Gegner gleichmäßig, ohne Rücksicht auf Volksstamm und Religion, auch die Griechen. Nach dem Tode des Königs Ptolemäus VII. brach ein Thronstreit aus zwischen dessen ältestem Sohne Ptolemäus VIII. Soter (Lathyrus) und seinem Bruder Ptolemäus IX. Alexandros. Solange ihre Mutter Kleopatra III. die Zügel der Regierung führte (bis 107), hatten die Juden selbst am Hofe Einfluß, und zwei Juden, Chelkias und Ananias, waren Anführer des Heeres der Kleopatra in den Streitigkeiten mit ihrem ältesten Sohne <sup>3)</sup>. Als dieser 88 wieder den Thron bestieg, wird er den Juden gewiß wenig Wohlwollen entgegengebracht haben. Er starb im Jahre 80, und es folgte ihm in Ägypten nach kurzer Zwischenregierung Ptolemäus XI. Neo Dionysos, mit dem Beinamen Auletes, der in langen Streit mit seinem Volke und seinen Kindern bis 51 v. Chr. regierte. In den Wirren der römischen Bürgerkriege gingen alle seine Kinder, die nach ihm zur Regierung gelangten, zugrunde bis auf Kleopatra, die 44—30 herrschte, bis die Römer das Land in Besitz nahmen <sup>4)</sup>. Die Periode von 88—30 v. Chr. ist wohl die Zeit, in der das Buch abgefaßt wurde <sup>5)</sup>. Die Ptolemäer, die in dieser Epoche des Niederganges regierten, waren den Juden nicht günstig gesinnt. Gegen Ptolemäus VIII. hatten die Juden zu Felde gestanden. Auch

<sup>1)</sup> Bened. Niese, Geschichte der griech. und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea III (Gotha 1903) 207 ff. 268 ff.

<sup>2)</sup> Niese III, 274 A. 3.

<sup>3)</sup> Jos. Ant. XIII, 10, 4 § 264 ff. 13, 1. 2 § 348 ff.

<sup>4)</sup> Niese III, 310 f.

<sup>5)</sup> Fast alle heutigen Exegeten nehmen das Ende des 3. Jahrh. v. Chr. oder die Periode von 150—50 v. Chr. als Abfassungszeit an.

gegen Ptolemäus XI. Auletes hatten sie gekämpft, als er durch einen Volksaufstand aus Alexandria vertrieben worden war (55 v. Chr.), und wenn sie auch wieder zu ihm abschwanken, als er von dem römischen Prokonsul Gabinius in sein Reich zurückgeführt wurde<sup>1)</sup>, so wird er ihnen ihre frühere Untreue kaum verzeihen haben. Von Kleopatra bezeugt Josephus, daß sie den Juden feindlich gesinnt war<sup>2)</sup>. Gewiß werden diese Herrscher keine offenen Judenverfolgungen begonnen haben, wie Antiochus IV. Epiphanes und später der römische Statthalter Flaccus in Ägypten (37—38 n. Chr.); denn dafür war ihre Lage zu schwierig, und die Römer, die schon damals Ägypten bevormundeten, würden amtliche Erlasse gegen die von ihnen begünstigten Juden schwerlich geduldet haben. Aber wenn die Beamten nur merkten, daß der König gegen die Juden kein Wohlwollen hegte, so werden sie mit verschränkten Armen zugesehen haben, wenn die Eingebornen ihren Haß gegen das fremde Volk ausließen, das zu ihren Feinden, den Römern, hinneigte<sup>3)</sup>; sie werden jene Juden, die von ihrem Glauben abfielen, begünstigt und ihnen kein Hindernis in den Weg gelegt haben, wenn sie in den Äußerungen des Hasses gegen ihre Stammesgenossen mit den Ägyptern und Griechen wetteiferten. Diejenigen Juden, welche, von ihrer lebensfrohen Umgebung angesteckt, die strengen Satzungen des Pentateuchs nicht mehr befolgten, durften erwarten, sich durch offene Abkehr vom Gesetz den Bedrückungen der Behörden und den Anfeindungen der Umgebung zu entziehen. Unter solchen Umständen begreift es sich, daß der Autor die Könige nicht energischer tadelt, da diese sich selbst nicht sicher auf ihrem Throne fühlten und Verfolgungen nicht angeordnet hatten. Es ist uns auch ein positives Zeugnis dafür erhalten, daß die Juden in Ägypten in den letzten Jahrzehnten der ptolomäischen Herrschaft schwer bedrängt wurden: Ptolemaeus qui et Alexander (d. i. Ptol. IX.) ann. X. quo regnante multa Judaeorum populus tam ab Alexandrinis quam etiam ab Anthiocensibus tolerabat. Ptolemaeus Dionysus ann. XXX. ex cuius aetate Judaeos rerum confusio et variae clades oppresserunt<sup>4)</sup>. Auf die Ptolemäer der

<sup>1)</sup> Jos. Ant. XIV, 6, 2 § 98 ff. Bell. Jud. I, 8, 7 § 175.

<sup>2)</sup> Jos. c. Ap. II, 5 § 56 ff.

<sup>3)</sup> Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster 1906, 56 ff.

<sup>4)</sup> Jordanis, Romana et Getica, rec. Th. Mommsen, Berlin 1882 N 81. 83 (Monum. Germ. hist. auct. antiquissimi V, 1).

letzten Epoche ägyptischer Selbständigkeit paßt auch die Auredē βασιλείς (6, 1).

Unter das Jahr 30 v. Chr. darf man dagegen nicht herabgehen. Denn die Römer erwiesen sich den Juden freundlich gesinnt, die ihrerseits besonders in Ägypten schon längere Zeit ihre Partei ergriffen hatten <sup>1)</sup>, und würden solche Gewalttaten gegen die Juden, wie sie im B. d. W. als häufig geschehend vorausgesetzt werden, verhindert haben. Verfehlt ist es, aus 14, 16—20 auf die Zeit des Augustus oder des Caligula zu schließen <sup>2)</sup>. Augustus begünstigte die Juden, und gegenüber dem Verlangen des Caligula, sein Standbild im Tempel zu Jerusalem zu errichten und seinem Bilde in den Synagogen Alexandrias göttliche Verehrung zu erweisen, hätte der Autor gewiß andere Worte gewählt. Für die Ansetzung der Schrift vor das Jahr 30 v. Chr. spricht auch, daß der Verfasser mit der Logoslehre Philos nicht bekannt ist. Bei ihm ist es die göttliche Weisheit, die von ihm ausgegangen ist, die Welt erschaffen hat und regiert und den Menschen leitet. Das „Wort“ Gottes ist nur der schöpferische Wille, wie an analogen Stellen des A. T. Philo (geb. zwischen 20 u. 10 v. Chr.) dagegen sieht in dem Logos das notwendige Mittelglied zwischen Gott und der Welt und dem Menschen; die Weisheit tritt bei ihm merklich zurück. Da nun bei den alexandrinischen Juden bereits vor Philo über den Logos spekuliert wurde <sup>3)</sup>, ja dieser Theosoph von dem Logos in einer Weise spricht, als ob seine Auffassung niemanden befremden könnte, so muß der Autor von Sap bereits einige Jahrzehnte vor ihm geschrieben haben.

#### § 4. Der Leserkreis.

Der Autor will zunächst die treugebliebenen Juden in den trüben Verhältnissen der Gegenwart trösten. Er weist sie darauf hin, daß Tugend und Gottesfurcht den Menschen in diesem Leben nicht unglücklich macht, in der Ewigkeit ihm aber die Seligkeit verschafft. Er zeigt ihnen an der Hand der Geschichte,

<sup>1)</sup> Bludau 58 f.

<sup>2)</sup> Zeller, Philosophie der Griechen III, 2<sup>4</sup> (Leipzig 1903) 295 A. 1 entscheidet sich für die Zeit des Augustus; Grätz, Geschichte der Juden III, 4 337. 382 f., und Plumptre, The Writings of Apollos, Expositor 1875, I 346 nehmen die Zeit des Kaligula an, Farrar die Dekade nach dem Tode Christi, Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter <sup>2</sup>, Berlin 1906, 35, die Zeit von 30 v. Chr. bis 40 n. Chr.

<sup>3)</sup> Philo de somn. I, 118.

daß Gott einst ihren Vätern wunderbar beigestanden hat, als dieselben in noch schlimmerer Lage waren, als sie, da sie in der ägyptischen Knechtschaft schmachteten, und daß er ihrem Volke allzeit geholfen und es verherrlicht hat (19, 22). Er erweckt so in ihnen die Hoffnung, daß Gott auch sie nicht verlassen werde, da sie doch bestimmt seien, der Welt des Heil zu bringen (18, 4), und daß der Götzendienst, von dem alle Übel ausgingen (14, 12 ff.), der also in letzter Linie auch die Ursache ihrer Bedrückung sei, nicht ewig währen könne, sondern einmal ein Ende haben müsse (14, 10 ff.). Gewiß waren die frommen Juden des Trostes bedürftig. Die Gegenwart entsprach so gar nicht den Verheißungen der Propheten, daß Gott sein Volk groß machen und vor den Nationen verherrlichen werde. Für die Erfüllung der göttlichen Gebote waren ihnen irdische Güter und ein langes Leben in Aussicht gestellt, und nun mußten sie den Spott und die Angriffe der Heiden über sich ergehen lassen. Das Gesetz stellte an sie schwere Anforderungen, während ihre heidnische Umgebung das Leben in vollen Zügen genoß. Fielen sie ab, so waren sie mit einem Schlage befreit von den Verfolgungen von seiten der Feinde, ja sie konnten sich mannigfache Vorteile sichern. Zu allen Zeiten wurde durch Unterdrückung der Religion Spreu und Weizen gesondert. Wie durch die Verfolgung unter den Seleuziden zahlreiche Juden zum Abfall getrieben wurden (1 Makk 1, 11—16. 43—68; 2 Makk 4, 10 ff.), so kennt auch der Autor von Sap Juden, die der Religion der Väter den Rücken gekehrt haben (3, 10), und Philo beklagt sich gleichfalls über solche, „die mit Geringschätzung auf Angehörige und Freunde herabblicken, die Gesetze übertreten, in denen sie geboren und aufgezogen sind, an der väterlichen Sitte rütteln, welche keinerlei berechtigter Tadel trifft, von ihr abfallen und, da sie Gefallen an der Gegenwart finden, gar nicht mehr an die Vergangenheit denken“ <sup>1)</sup>. Von Philos eigenem Neffen Tiberius Alexander, der später Prokurator von Judäa und dann Statthalter von Ägypten war, sagt Josephus: „Er blieb den väterlichen Sitten nicht treu“ <sup>2)</sup>. Da war die Gefahr groß, daß manche irre wurden an ihrem Glauben, und es tat daher not, sie an die göttliche Vorsehung zu erinnern, welche für alle sorgt (6, 7), auch dem Schiffer auf dem wilden Meere

<sup>1)</sup> Philo de vita Mosis I, 31; vgl. de virt. 182; 3 Makk 2, 31.

<sup>2)</sup> Jos. Ant. XX, 5, 2 § 100.



einen sichern Pfad gibt (14, 3) und alle zum Ziele gelangen läßt, die sich nicht selbst durch Ungehorsam gegen das göttliche Gebot ihres Beistandes unwürdig machen (17, 2). Die Schilderung des geistigen Elends der Heiden und des bevorstehenden Gerichts mußte manchen, der der Versuchung zu erliegen drohte, vor dem Abfall bewahren und auch solche, die diesen Schritt bereits getan hatten, zum Nachdenken und zur Umkehr bewegen.

Ein großer Teil der jüdisch-hellenistischen Literatur ist für heidnische Leser bestimmt <sup>1)</sup>. Auch Philo hat zahlreiche Werke speziell für nichtjüdische Leser geschrieben. Man wird daher nicht ohne weiteres die Möglichkeit von der Hand weisen dürfen, daß auch unser Autor auf heidnische Leser Rücksicht genommen habe. Für diese Ansicht treten ein Schürer <sup>2)</sup>, Friedländer <sup>3)</sup> und besonders Bertholet <sup>4)</sup>. In der Tat wäre es seltsam, wenn ein Schriftsteller, der glaubte, daß der Welt das Licht des Gesetzes zuteil werden sollte (18, 4), und daß alle Heidengötter ihren Untergang finden würden (14, 13. 14), gar nicht versucht hätte, in seinem Buche Propaganda zu machen für den Gottesglauben der Juden. Daß nun der Autor so ausführlich vom Götzendienst handelt (13—15), daß er vor den Augen des Lesers ein hölzernes (13, 11—15) und ein tönernes (15, 7—9) Götzenbild entstehen läßt, um ihm die Ohnmacht desselben zu beweisen, begreift man am leichtesten bei der Annahme, daß er hier vornehmlich an heidnische Leser denkt. Juden, die vom Glauben der Väter abfielen, wurden zumeist Atheisten (2, 1 ff.); den Götterbildern und den heiligen Tieren der Ägypter erwiesen sie nicht aus Überzeugung, sondern nur aus irdischen Rücksichten ihre Verehrung; die Gefahr, daß sich manche betören ließen, war zwar vorhanden, aber sie war nicht so groß, daß eine so ausführliche Polemik allein durch die Rücksicht auf die jüdischen Leser sich erklären ließe. Ferner gibt der Schriftsteller einen Beweis für das Dasein Gottes aus der Natur (13, 1 ff.). Derselbe ist wohl für Heiden berechnet; denn den Juden war der, welcher an der Existenz Gottes zweifelte, einfach ein „Tor“ (Ps 13, 1), und diejenigen Juden, welche im Glauben wankend wurden, mußten weit sicherer durch den Hinweis auf die wunderbare Führung ihres

<sup>1)</sup> Schürer, III<sup>1</sup> 528 ff.      <sup>2)</sup> Ebd. 506.

<sup>3)</sup> M. Friedländer, Griechische Philosophie im A. T., Berlin 1904, 186.

<sup>4)</sup> A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg und Leipzig 1896, 273 f.

Volkes die Überzeugung gewinnen, daß der Gott der Väter der wahre Gott sei. Dieser Gesichtspunkt wirft auch Licht auf die Beschreibung der Weisheit. Indem der Hagiograph dieselbe in ein philosophisches Gewand kleidet, dürfte er ebenfalls die Absicht verfolgt haben, auf die Heiden einzuwirken. Wenn die Gebildeten unter ihnen — und diese kamen für die Mission in erster Linie in Betracht — sahen, daß es auch in den religiösen Schriften der Juden eine Philosophie gab, so waren sie von vornherein für deren Glauben eingenommen. Suchten doch Philo und andere Apologeten den Griechen zu beweisen, daß Moses unter der Hülle historischer Berichte und gesetzlicher Vorschriften philosophische Wahrheiten gelehrt habe <sup>1)</sup>. Daß der Autor nicht die Namen der biblischen Personen nennt (4, 10; 10, 1 ff.), kann nicht als Gegengrund geltend gemacht werden. Den Juden war es bekannt, um wen es sich handelte; die Proselyten wußten, in welchen Büchern sie sich nähere Auskunft holen konnten; jene Heiden, denen die Religion der Juden noch unbekannt war, mochten durch die geheimnisvolle Art der Darstellung bewogen werden, sich von ihnen näher unterrichten zu lassen. Bertholet verweist mit Recht auf Philos Schrift *de praem. et poen.*; denn in diesem hauptsächlich für heidnische Leser bestimmten Werke werden nur die Namen Enos, Noe, Isaak, Israel und Moses angeführt, und zwar die Namen Enos, Isaak und Israel bloß wegen ihrer symbolischen Bedeutung. Nicht mit Namen genannt sind Henoch, die drei Erzväter, der „Brudermörder“, die „Tempeldiener und Tempelwärter“ (d. i. die Rotte Korach). Der Autor von Sap beabsichtigt nun, den heidnischen Lesern Interesse und Mitleid mit dem bedrängten Volke der Juden einzuflößen und sie für den Monotheismus und ein sittliches Leben zu gewinnen. Dieses Ziel konnte er zu erreichen hoffen, wenn er den Beweis führte, daß der Götzendienst höchst töricht und verwerflich sei, wenn er Lohn und Strafe schilderte, wenn er endlich darauf aufmerksam machte, daß Israel bei Gott stets Schutz gefunden hatte, und daran erinnerte, daß jeder Mensch unter der liebevollen Leitung des einen wahren Gottes stehe. Er durfte erwarten, daß dann sich gar mancher, erschüttert durch die Schilderung seines Elends und des drohenden Gerichts, zum Anschluß an das auserwählte Volk bewogen fühlen würde <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Schürer III<sup>4</sup>, 702.

<sup>2)</sup> Daß der Verfasser an einen Anschluß der Heiden an das Judentum ohne volle Übernahme des Gesetzes dachte, will Bertholet 274 „nicht zu schließen wagen“.

## § 5. Der Autor.

Zu dem Leser spricht ein hochgestellter Mann (7, 1 ff.), ja ein König (7, 5), wodurch sich die autoritative Anrede 1, 1; 6, 1 erklärt. Derselbe blickt zurück auf die Zeit, da er als junger Herrscher bei seiner Thronbesteigung hoffte, mit Hilfe der Weisheit ruhmvoll zu regieren (8, 10 ff.; 9, 12), und stellt sich endlich vor als der König Israels, der von Gott den Auftrag empfangen hat, ihm in Jerusalem den Tempel zu erbauen (9, 7 f.), also als der König Salomo. Diese Äußerungen in dem Buche waren wohl der Grund, weshalb es in den griechischen Hss. und in den meisten Überss. die Bezeichnung „Weisheit Salomos“ erhielt. Auch mehrere Kirchenväter und Kirchenschriftsteller sahen das Werk als salomonisch an<sup>1)</sup>. Im Mittelalter erblickten manche Rabbinen, welche die Schrift in hebräischer Übersetzung lasen, in Salomo den Verfasser<sup>2)</sup>. Auch in späterer Zeit hielten manche Exegeten an den salomonischen Ursprung des Buches fest, so Holkoth<sup>3)</sup>, Sixtus von Siena, Tirinus<sup>4)</sup>. Selbst in neuester Zeit fand derselbe noch in J. A. Schmid<sup>5)</sup> und Margoliouth<sup>6)</sup> Verteidiger<sup>7)</sup>. Doch wurden schon im christlichen Altertum Bedenken gegen die salomonische Autorschaft geäußert, zuerst von dem Verfasser des *murator. Fragments*<sup>8)</sup> und von Origenes<sup>9)</sup>. Auch Ambrosius hat das Buch, obwohl

<sup>1)</sup> Clem. Al. Str. VI, 11, 93; 14, 110; 14, 114; 15, 120—121. Tert. de praeser. haer. 7; adv. Valent. 2 (ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis). Hippol. adv. Jud. 9. 10. Lactant. Inst. IV, 16, 7. Cypr. Testim. II, 14; III, 16. 53. 58. 59. 66; ad Fortun. 1. 12.

<sup>2)</sup> Joh. Hr. Hottinger, Thes. philol. Tiguri 1649, 522 f.

<sup>3)</sup> Holkoth, Postilla supra lib. Sap. Sal., p. 3.

<sup>4)</sup> Vgl. J. A. Schmid, Das B. d. W. übersetzt und erklärt, Wien 1858. 2 1865, 24 f.

<sup>5)</sup> J. A. Schmid, Das B. d. W. und seine Thesis, Eichstätt 1856 (Lyc. Progr.). Das B. d. W.

<sup>6)</sup> Margoliouth, The Wisdom of Ben Sira and the Wisdom of Solomon, Expositor 1900, I 141—160. 186—193.

<sup>7)</sup> Cornely, der in seiner *Introductio* II, 2, 224 das Werk in die hellenistische Zeit datiert, glaubte bei der Ausarbeitung seines Kommentars ebenfalls, die Abfassung durch Salomo als wahrscheinlich annehmen zu müssen. Doch wurden die hierauf sich beziehenden Bemerkungen von dem Herausgeber Zorell getilgt; vgl. Praef. III.

<sup>8)</sup> Et sapientia ab amicis Salomonis in honore ipsius scripta. lin. 69—71.

<sup>9)</sup> Origenes führt die Zitate aus Sap mit den Worten ein: ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομώντος σοφία (in Jo XX, 4, Lommattsch II, 202; in Jer hom. VIII, 1, Lomm. XV, 193), ὁ περὶ τῆς σοφίας εἰπών (Sel in Jer 29, Lomm.

er Aussprüche aus Sap als Worte Salomos einführt, wahrscheinlich nicht für salomonisch gehalten, da er wiederholt nur von drei salomonischen Schriften spricht und als solche Prv Koh und Cant ansieht<sup>1)</sup>. Augustinus bemerkt zwar, daß zu seiner Zeit viele den Salomo als Verfasser ansahen, fügt aber hinzu: non autem esse ipsius (sc. Salomonis) non dubitant doctiores<sup>2)</sup>. Hieronymus spricht daher von dem Buche als einem pseud-epigraphus, qui Sapientia Salomonis inscribitur<sup>3)</sup>. Daß Salomo nicht der Autor sein kann, ergibt sich schon daraus, daß das Werk in hellenistischem Griechisch geschrieben ist (§ 2). die LXX benutzt (§ 3, S. XIX), Verfolgungen der frommen Juden voraussetzt (§ 3 u. 4) und auf die Heiden einzuwirken sucht (§ 4). Der Ausspruch, daß das Volk nicht zum Götzendienste neige (15. 4), hat nur Geltung für die hellenistische Zeit, nicht für die Zeit des Salomo. Endlich ist anzunehmen, daß eine seit Salomo vorhandene und als salomonisch geltende Schrift Aufnahme in den palästinensischen Kanon gefunden hätte.

Da mehrere Kirchenväter das Buch dem Salomo zuschrieben, Hieronymus und andere aber einen hellenistischen Juden als Autor ansahen, so suchten manche einen Mittelweg einzuschlagen, indem sie meinten, ein Alexandriner habe salomonische Gedanken und Sprüche in diesem Werke verarbeitet<sup>4)</sup>. Jedoch läßt sich zum mindesten nicht ein größerer Teil desselben auf Salomo zurückführen, weil das Buch eben durch spätere Verhältnisse veranlaßt ist.

Da Sprache, Form und Inhalt es verbieten, einen palästinensischen Juden als Autor anzunehmen, so sind die Vermutungen, daß Zerubabel<sup>5)</sup> oder Jesus Sirach<sup>6)</sup> der Verfasser sei, hinfällig.

XV, 453), in sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur (de princip. IV, 33, Lomm. XXI, 472).

<sup>1)</sup> Kellner, Der hl. Ambrosius, B. von Mailand, als Erklärer des A. T., Regensburg 1893, 21 f.

<sup>2)</sup> Aug. de civ. Dei XVII, 20. <sup>3)</sup> Hier. Praef. in libr. Sal.

<sup>4)</sup> Bonaventura, Nic. von Lyra, Bonfrerius, Bellarmin. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung<sup>3</sup>, Regensburg 1863, 477. Herbst-Welte, Histor.-krit. Einl. in die hl. Schriften des A. T. II, 3 (Freiburg 1844) 189. Cornely, Introductio<sup>2</sup> II, 2, 225. Andere sind genannt bei Grimm 17f. und bei Cornely l. c.

<sup>5)</sup> Faber (1777), vgl. Grimm 18.

<sup>6)</sup> Diese Meinung war zur Zeit des Augustinus verbreitet; dieser selbst hatte sie vertreten, dann aber aufgegeben (De doctr. christ. II, 8, 13. Retract. II, 4, 2).



Man hat sodann den Versuch gemacht, den hellenistischen Juden, der als Autor anzusehen ist, näher zu bestimmen, und hat auf einen der griechischen Übersetzer des Pentateuchs <sup>1)</sup>, auf Aristobul <sup>2)</sup> und besonders auf Philo <sup>3)</sup> geraten. Allein abgesehen davon, daß Eusebius und Hieronymus das B. d. W. nicht in das Verzeichniß der Werke Philos aufgenommen haben <sup>4)</sup>, finden sich in demselben eine ganze Reihe von philosophischen Anschauungen nicht, die in den Schriften Philos eine große Bedeutung haben, so die Ideenlehre, die Trichotomie des Menschen <sup>5)</sup>, die Ansicht, daß die Materie und der Leib die einzige Quelle des Bösen sei <sup>6)</sup>. Die Paradiesesschlange ist bei Philo Symbol der Lust, im B. d. W. wird sie als der Teufel erklärt (2, 24), der in dem System des Philo keinen Platz haben konnte. Die Lehre von den „Kräften“, die bei Philo eine wichtige Stellung einnimmt, ist dem Autor von Sap fremd. Die Logoslehre Philos ist bei ihm nicht nachzuweisen <sup>7)</sup>. Nach Philo kommt man Gott nahe durch die Ekstase, nach dem B. d. W. durch ein sittenreines Leben (6, 17—20); was von ihm trennt, ist nicht die Materie, sondern die Sünde (1, 3). Der Autor von Sap ist im Gebrauch der Allegorie weit zurückhaltender als Philo, der philosophische Sätze in den biblischen Text hinein interpretiert. Philo legt den biblischen

<sup>1)</sup> Cornel. a Lap. (Comm. p. 4). Dagegen spricht die Benutzung der griech. Übers. der BB. Jes und Job sowie die vorausgesetzte Verfolgung der Juden.

<sup>2)</sup> Lutterbeck, vgl. Grimm 21. Die Fragmente, die uns von Aristobuls Werk erhalten sind, zeigen indes keine Verwandtschaft mit Sap, überdies ist ihre Echtheit sehr zweifelhaft.

<sup>3)</sup> Nach Tregelles (Journ. of class. and sacred Philol. II [1855] 37—43) und Th. Zahn (Geschichte des neutest. Kanons 1890 II, 1, 95—105) war bereits der Verfasser des Can. Murat. dieser Ansicht. Er habe geschrieben: *ὑπὸ Φίλωνος*; der ungeschickte Vertent habe gelesen: *ὑπὸ φίλων*, und ab amicis Salomonis übersetzt. Hieronymus bezeugt, daß nonnulli scriptorum veterum in Philo den Autor gesehen haben (Praef. in libr. Sal.). Diese Meinung wurde von Nic. v. Lyra (vgl. S. XXVIII A. 4), Luther (in der „Vorrede auf die Weisheit Salomos“. Ausg. Frankfurt und Erlangen 63, 94) und manchen Rabbinen (Hottinger, Thes. phil. 1649, 522) aufgenommen und in neuester Zeit von Fr. Perez (Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto la sapienza di Salomone, Palermo 1883; vgl. bes. 115 ff. 189 ff.) und von Bunsen (Buddhas Geburtsjahr in der LXX, Z. f. w. Th. 1882, 344. 352) vertreten.

<sup>4)</sup> Euseb. Hist. eccl. 2, 18. Hier. Catal. script. eccl. 11.

<sup>5)</sup> Vgl. Sap 1, 1; 8, 19. 20; 9, 15; 15, 11.

<sup>6)</sup> Vgl. die Auslegung zu 1, 4; 8, 19. 20; 9, 15.

<sup>7)</sup> § 3 S. XXIII.

Personen lange, mit klassischen Reminiszenzen gespickte Herzensergüsse in den Mund<sup>1)</sup>, der Autor von Sap läßt 1—9 nur den König Salomo sprechen; 10—19 ergreift keine einzige der biblischen Personen, die hier erwähnt werden, das Wort. Wenn aber einige behaupteten, nicht der bekannte jüdische Theosoph, sondern ein älterer Philo sei der Verfasser des B. d. W.<sup>2)</sup>, so übersahen sie, daß dieser ein Heide war<sup>3)</sup>.

Andere Gelehrte haben den Autor für einen jüdischen Sektierer, einen Essener<sup>4)</sup> oder einen Therapeuten<sup>5)</sup> gehalten. Diese Ansicht beruht auf falscher Exegese, indem man, zu Unrecht, 3, 13. 14; 4, 1 eine Empfehlung des jungfräulichen Lebens, 8, 19. 20 die Lehre von der Präexistenz der Seele, 16, 28 die Forderung, die Sonne zu verehren, 1, 14 eine Anpreisung des Naturheilverfahrens, 4, 9 die Berechnung des Alters nach den der philosophischen Betrachtung gewidmeten Jahren findet. Auch wird im B. d. W. mit keinem Worte die strenge Askese zur Pflicht gemacht, die von den Essenern und den Therapeuten geübt wurde (vgl. z. B. 7, 12).

Über die persönlichen Verhältnisse des Autors läßt sich nichts Sicheres bestimmen. Nicht einmal das kann man behaupten, daß er von Beruf ein religiöser Lehrer gewesen sei<sup>6)</sup>; denn daß er mit der Hl. Schrift vertraut ist, berechtigt nicht zu diesem Schlusse. Er ist ein für seine Religion begeisterter Jude und in der Hl. Schrift so bewandert, daß er sich häufig biblischer Ausdrücke, Wendungen und Schilderungen bedient<sup>7)</sup>. Aber auch von seinem Volke hat er eine hohe Meinung. Gott hat mit den Vätern einen Bund geschlossen (12, 21; 9, 1) und Israel durch die Erwählung verherrlicht (18, 8), und dem Volke stets wunderbarerweise beigestanden (19, 22), so daß selbst die Ägypter bekennen mußten, daß es Gottes Sohn sei (18, 13). Er ist sich dessen bewußt, daß Israel

<sup>1)</sup> Siegfried, Philo von Alexandria, Jena 1875, 136 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. Grimm 24.

<sup>3)</sup> Jos. c. Ap. I, 23 § 218.

<sup>4)</sup> Edm. Pfleiderer, 306 ff. 358. Ed. Zeller, III, 2<sup>1</sup>, 296.

<sup>5)</sup> Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des A. T., Leipzig 1795, 134 f. 150. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie II (Stuttgart 1831) 265 ff. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II (Halle 1834) 170 A. 96.

<sup>6)</sup> Gregg, The Wisdom of Solomon XVIII.

<sup>7)</sup> Heinisch, Die griech. Philosophie im B. d. W., Münster 1908, 13.



Es ist ferner die Hypothese aufgestellt worden, daß der Autor die Absicht verfolge, dem „ungläubigen Salomo, der uns in Koheleth gegenüberrete, einen echt jüdischen Salomo entgegenzustellen“ <sup>1)</sup> oder aber, daß er gegen den Mißbrauch eifere, den alexandrinische, freigeistige Juden mit manchen Sätzen des Koh getrieben hätten <sup>2)</sup>. Es kommen folgende Stellen in Betracht: Sap 2, 1 b = Koh 5, 17 b; 6, 12; 2, 22 f.; 3, 10; 4, 1 ff. — Sap 2, 1 c = Koh 3, 19. — Sap 2, 2 c = Koh 3, 20 f. — Sap 2, 4 a = Koh 2, 16; 9, 5 b. — Sap 2, 5 a = Koh 6, 12. — Sap 2, 6 a = Koh 9, 7 ff.; 11, 9. — Sap 2, 9 c = Koh 2, 10; 3, 22. — Auch auf Sap 8, 10. 13. 16; 3, 1 ff.; 4, 7; 5, 15 f. wird verwiesen. Nun findet sich unter diesen Stellen kein einziges wörtliches Zitat. Die Wendungen aber, deren sich die Freigeister bedienen, erklären sich leicht aus ihrem Unglauben. Es lassen sich zu ihren Reden mindestens ebenso viele Anklänge aus anderen Büchern des A. T. nachweisen, ohne daß man es deshalb für wahrscheinlich halten würde, daß die abtrünnigen Juden (auch Heiden kommen 2, 1 ff. in Betracht) sich auf die Bibel beriefen oder daß der Autor gegen dieselbe polemisiere. Dazu drängen sich noch folgende Erwägungen auf: Es ist fraglich, ob zu jener Zeit, als Sap verfaßt wurde, Koh bereits ins Griechische übersetzt war <sup>3)</sup>. Aber auch dies vorausgesetzt, ist es ausgeschlossen, daß abtrünnige Juden auf Koh angespielt haben; denn galt diese Schrift als Privatarbeit, so war sie nur eine Stimme neben vielen andern, und betrachtete man sie in Alexandria als heilig und inspiriert, so werden Leute, die keine Autorität anerkannten und ihr Tun vor niemandem rechtfertigen wollten, sich nicht auf sie berufen haben. Ebensowenig aber kann der Hagiograph die Absicht gehabt haben, Sätze aus einem heiligen Buche mit Absicht Freigeistern in den Mund zu legen, und wenn er Koh nicht als inspiriert ansah, so dürfte er es kaum als seine Aufgabe angesehen haben, gegen ein Buch zu polemisieren, dessen Autor von ganzem Herzen an dem Gott Israels festhielt, da doch

<sup>1)</sup> Siegfried bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I (Tübingen 1900) 476, und im Kommentar zum Prediger 1898, 23. Nöldecke, Die alttestamentliche Literatur, Leipzig 1868, 177. Ed. König, Einl. in das A. T., Bonn 1893, 435.

<sup>2)</sup> Grimm, Pfeleiderer, 290. Wright, The Book of Koheleth, London 1883, 61—72. Moulton, Ecclesiastes and the Wisdom of Solomon XXVI sqq. Zapletal, Das Buch Koheleth <sup>2)</sup>, Freiburg 1911, 61 f.

<sup>3)</sup> Barton, Ecclesiastes 9 (vgl. Gregg XXV A. 1), glaubt, daß Koh zuerst von Aquila ins Griechische übersetzt worden sei.



in einer Umgebung Juden abtrünnig wurden und sich dem Laster ergaben<sup>1)</sup>).

Endlich hat man das B. d. W. für ein christliches Erzeugnis erklärt<sup>2)</sup> oder in Apollos den Autor erblickt, der das Werk vor seiner Bekehrung, den Hebräerbrief nach derselben geschrieben habe<sup>3)</sup>. Allein das Buch ist vor dem Jahre 30 v. Chr. abgefaßt<sup>4)</sup>.

### § 6. Einheitlichkeit.

Bi. über die Mitte des 18. Jahrh. hinaus galt das B. d. W. als ein einheitliches Werk. 1777 suchte Houbigant dasselbe auf zwei Autoren zurückzuführen, da er zwischen 1—9 und 10—19 wesentliche Unterschiede zu finden glaubte. Eichhorn (1795) behauptete, daß die Stücke 1, 1—11, 1 und 11, 2—19, 22 von zwei verschiedenen Schriftstellern herrührten, während Bretschneider (1804) drei unabhängig voneinander entstandene Teile annahm. 1, 1—6, 8 (gegen Antiochus Epiphanes geschrieben), 6, 9—10, 21 und 12—19, während er Kap. 11 von dem Redaktor verfaßt sein ließ, welcher jene drei Stücke vereinigt habe. Nachtigal (1799) endlich meinte, daß zu der Schrift nicht weniger als 79 Weise beigetragen hätten. Diese Hypothesen sind von Grimm (S. 9—15) und von Welte<sup>5)</sup> eingehend dargestellt und widerlegt worden.

Nachdem im 19. Jahrh. die Einheitlichkeit des Buches nicht angezweifelt worden war, wurde in letzter Zeit wiederum der Beweis versucht, daß es das Werk mehrerer Hände sei. Lincke<sup>6)</sup> hält es für auffallend, daß weder die Patriarchen noch Moses mit Namen genannt sind und daß von David nicht die Rede ist. Er kann nun nicht glauben, daß ein national empfindender Jude diese Personen nicht erwähnt haben sollte (vgl. aber 9, 12; 10, 5; 11, 1). Auch kommt es ihm merkwürdig vor, daß Jakob in Bethel die göttliche Offenbarung empfängt (10, 10), daß dem Joseph das Zepter des Reiches und ewiger Ruhm zuteil wird (10, 14) und daß auf die Gesetzgebung auf dem Sinai nicht hingewiesen wird. Indem er

<sup>1)</sup> Heinisch, Prediger und Weisheit Salomos, Katholik 1910, I, 32—54.

<sup>2)</sup> Vgl. Grimm 25.

<sup>3)</sup> Plumptre, The Writings of Apollos (Expositor 1875, I, 329—348. 409—435).

<sup>4)</sup> § 3 S. XXIII.

<sup>5)</sup> Herbst-Welte, Hist.-krit. Einleitung 172—180.

<sup>6)</sup> K. Lincke, Samaria und seine Propheten, Tübingen 1903, 119—144.

endlich durch falsche Interpretation von 10, 5 den Abraham zur Zeit des babylonischen Turmbaus leben läßt, findet er eine Übereinstimmung zwischen dem Abschnitt 1, 1—12, 18 und dem samaritanischen Geschichtsschreiber Eupolemos, und glaubt infolgedessen, daß der Autor dieses Stückes ein Samaritaner sei; die verfolgten Gerechten seien seine Landsleute, die feindlichen Gesetzesübertreter (Kap. 2) die Juden, besonders die Pharisäer und die Hierokraten in Jerusalem, die es selbst mit den Geboten Gottes nicht genau genommen hätten. Das Stück 12, 19—19, 22 schreibt L. einem alexandrinischen Juden zu. Wie es aber möglich war, daß ein solcher das Werk eines Samaritaners fortsetzte, welches die Juden als gottlos und gewalttätig hinstellte, und daß das Buch dann von den Juden rezipiert wurde, hat L. nicht zu erklären versucht.

Wm. Weber<sup>1)</sup> zerlegt das B. d. W. in vier selbständige Stücke; 1—5 ist nach ihm das eschatologische Buch, 6—11, 1 das eigentliche Weisheitsbuch, 11, 2—12, 27; 15, 18—19, 22 das Buch von der Strafmethode Gottes, 13, 1—15, 17 das Buch von den Götzenbildern; letzteres sei von dem Redaktor verfaßt, der die anderen Stücke zu einem Ganzen verbunden habe. Die Verse 1, 4—6 a; 3, 11. 12; 11, 15. 16; 14, 2—7 seien später eingeschoben worden. Diese Hypothese erfuhr eine eingehende Widerlegung von Feldmann<sup>2)</sup>, welcher darauf aufmerksam machte, daß in den einzelnen Teilen wichtige Gedanken übereinstimmend vorgetragen werden. 3—5 und 16—19 stehen sich Gerechte und Gottlose gegenüber; es wird gelehrt, daß der Böse im Jenseits gezüchtigt werden wird (4, 19; 5, 17 und 17, 21; 19, 15), daß die Hoffnung des Ungerechten nichtig ist (3, 11. 18; 5, 14; 2, 22 und 15, 6. 10; 13, 10), daß Weisheit und Gerechtigkeit unsterblich macht (3, 15; 5, 15. 16; 1, 15 und 15, 3). Vgl. 2, 21 und 11, 15. Indessen wurde Webers Versuch, das B. d. W. auf mehrere Schriftsteller zu verteilen, von Gärtner<sup>3)</sup> aufgenommen und modifiziert. Aus dem „eschatologischen Buche“ (1—5) scheidet dieser nicht nur 1, 4—6 a, sondern auch 3, 9 und 3, 11—4, 19 als Glossen aus und hält es nicht für unmöglich, daß dasselbe in Palästina verfaßt sei<sup>4)</sup>. Der

<sup>1)</sup> Wm. Weber, Die Komposition der Weisheit Salómos, Z. f. w. Th. 47, 1904, 145—169.

<sup>2)</sup> Feldmann, Zur Einheit des B. d. W., BZ 1909, 140—150.

<sup>3)</sup> Eugen Gärtner, Komposition und Wortwahl des B. d. W., 1912.

<sup>4)</sup> So auch W. Weber, Heimat und Zeitalter des eschatol. B. d. W., Z. f. w. Th. 53, 1911, 322—345.

Autor des eigentlichen Weisheitsbuches 6, 1—11, 1 stehe im Gegensatz zu dem Verfasser des eschatologischen Buches. Der Rest des Werkes, 11, 2—12, 27; 16—19, sei nicht aus einem Guß; vor allem seien die Abschnitte 12, 2—21; 19, 10—12 Glossen, und 19, 18—21 sei fragmentarisch hierher versprengt. Auch für diesen Teil bestehe wie für den ersten Abschnitt die Möglichkeit eines hebräischen Originals. Die Abhandlung über den Götzendienst 13—15 sei nicht zusammenhängend, sondern „Flickwerk“ (S. 60); doch sei 14, 2—7 nicht, wie Weber behaupte, späterer Einschub. Dieser Teil stamme wegen 14, 17 und 14, 21 (*τὸ ἀκούειν ὁρῶντα*)<sup>1)</sup> aus der frühen Kaiserzeit. — Die von Feldmann gegen Weber beigebrachten Gründe gelten auch gegen Gärtner. Was § 2 zum Beweise dafür, daß das Buch griechisches Original ist, angeführt wurde, bezieht sich nicht nur auf 6, 1—11, 1, sondern auf alle andern Teile, wie die Beispiele zeigen. 11, 2—4 ist von 11, 1 nicht zu trennen. Wenn im letzten Abschnitt, 10—19, der Parallelismus membrorum im Vergleich zu den beiden ersten Hauptteilen 1—5. 6—9 etwas zurücktritt, so liegt dies am Stoff; in den didaktischen Partien war derselbe viel leichter durchzuführen als in dem historischen Teil. Endlich ist der Gebrauch synonymier Ausdrücke in verschiedenen Abschnitten<sup>2)</sup> kein Grund, auf mehrere Autoren zu schließen.

### § 7. Integrität.

Während Houbigant das B. d. W. als ein Fragment eines größeren Werkes ansah, glaubten andere, daß es am Ende verstümmelt sei, da der Autor die Geschichte Israels bis auf seine Zeit herabgeführt haben müßte<sup>3)</sup>. Indessen verweilt auch Ezechiel 20, da er dem Volke seine Sünden vorhält, vorwiegend bei der Wüstenwanderung und weist nur kurz darauf hin, daß es selbst im Gelobten Lande sich vom Götzendienst nicht freigehalten habe, und Ps 104 behandelt die hl. Geschichte nur bis zum Einzuge Israels in Palästina unter besonderer Berücksichtigung der Wunder, die beim Auszuge aus Ägypten und bei der Wüstenwanderung gewirkt worden waren. Fast möchte man glauben, daß dieser Psalm dem Autor als Vorlage gedient habe<sup>4)</sup>. Jene Zeit war in

<sup>1)</sup> Es handelt sich hier aber nicht um den Namen „Jahve“.

<sup>2)</sup> Gärtner 106. <sup>3)</sup> Vgl. Grimm 15.

<sup>4)</sup> V. 18 = Sap. 10, 14. — V. 32 = Sap. 16, 16 ff.; 19, 20 f. — V. 38 = Sap. 19, 3; — V. 39 = Sap. 10, 17. — V. 43 = Sap. 18, 9.

den Augen der Juden die glorreichste Periode, in der Gott mit dem Volke verkehrte, sie war die Brautzeit Israels, und die Haggada beschäftigte sich mit ihr mit besonderer Vorliebe. Siegfried<sup>1)</sup> bemerkt, daß der Schluß immerhin den Eindruck des Abgebrochenen mache. Wenn nun auch die v. 19—21 angegebenen Beispiele zum Beweise des v. 18 eingeführten Gedankens genügen, so möchte man nach der Darstellung 16, 15 ff. hier doch wenigstens eine Erinnerung an das Mannawunder erwarten. Es ist also möglich, daß vor 19, 22 einige Zeilen ausgefallen sind.

Die Annahme, es seien im griechischen Text einzelne Stichen, z. B. 1, 15 b; 2, 8 b, verloren gegangen, ist unbegründet<sup>2)</sup>. Auf die Angaben der Stichenzahl in den Mss darf man sich nicht berufen; denn dieselben variieren. Nach einer Bemerkung bei Swete<sup>3)</sup> hat B 1124 Stichen,  $\kappa$  1121, A 1092. Die koptisch-sahidische Übersetzung zählt 1065 Stichen<sup>4)</sup>. Diese Differenzen erklären sich hauptsächlich durch verschiedene Abtheilung. Nicephorus gibt 1100, cod. Clarom. 1000 Stichen an<sup>5)</sup>, cod. Barber. III. 36 saec. XI und cod. Ven. gr. Clas. I Nr. 13 saec. XI<sup>6)</sup> zählen 1250 Stichen<sup>7)</sup>, cod. Frising. 43 (Monac. lat. 6243)<sup>8)</sup> zählt 1100, cod. Arev. saec. XII (Vatic. Reg. 199) zählt 1070 Stichen<sup>9)</sup>. Die lateinischen Mss geben die Zahl 1700 an<sup>10)</sup>.

Grätz<sup>11)</sup> behauptet, daß das Buch von einem Christen interpoliert worden sei, indem er sich auf 3, 13; 4, 1; 14, 7 beruft. Erstere Stellen aber enthalten so wenig einen spezifisch-christlichen Gedanken, daß man dieselben zum Beweise des essenischen Ursprunges angeführt hat<sup>12)</sup>, und 14, 7 kann nicht vom Kreuze Christi verstanden werden.

<sup>1)</sup> Siegfried bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen I, 507. <sup>2)</sup> Vgl. die Erklärung dieser Stellen.

<sup>3)</sup> Swete, The Old Test in Greek II 543.

<sup>4)</sup> Feldmann, Textkrit. Materialien zum B. d. W., Freiburg 1902, 20.

<sup>5)</sup> Swete, Introduction<sup>2</sup> 347.

<sup>6)</sup> Vgl. über dieselben E. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895, 79 ff. <sup>7)</sup> Klostermann 45.

<sup>8)</sup> Turner, An unpublished stichometrical list from the Freisingen Ms of Canons (Journ. of Theol. Stud. 1901, 236—253), verlegt diesen Cod. in die erste Hälfte des 5. Jahrh. <sup>9)</sup> Turner 248.

<sup>10)</sup> S. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge, Paris 1893, 365. Es ist aber zu berücksichtigen, daß es sich hier um die Normalzeilen für die Schreiber handelte, nicht um Sinnzeilen, und daß die Ziffern zuweilen selbst in den Tausenden variieren (Berger 316 ff. 365).

<sup>11)</sup> Grätz, Geschichte der Juden III, 4, 612 f. <sup>12)</sup> Vgl. § 5 S. XXX.



§ 8. Die Weisheit <sup>1)</sup>.

„Die hebräische Weisheit hat nicht wie die griechische Philosophie die Erkenntnis an sich zum Selbstzweck, sondern sie ist immer und überall durchaus ethisch und religiös bestimmt gedacht; ihre Probleme sind nicht theoretisch-metaphysische, sondern praktisch-religiöse“ <sup>2)</sup>. Die Weisheit ist nicht lediglich Klugheit, d. i. die Fähigkeit, in schwieriger Lage die richtige Entscheidung zu treffen, sondern richtet sich auf das Höchste, sie tritt in engste Beziehung zu Gott. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ (Prv 1, 7; Ps 110, 10; vgl. Sap 6, 17 ff.). Wer gerecht und gottesfürchtig ist, ist „weise“; wer sündigt, ist ein „Tor“. Wer auf dem Gebiete menschlichen Wissens bewandert ist, verdankt dies nur Gott, und alle irdische Erkenntnis ist nicht das letzte Ziel, sondern soll zu Gott hinführen. Da der aufmerksamen Betrachtung die Natur als ein überaus weises Werk Gottes sich darbietet, so erscheint die Weisheit auch als seine Eigenschaft. Bald aber wird sie nicht nur wie ein Attribut Gottes, sondern wie ein vernünftiges Wesen beschrieben, das zwischen Gott und der Welt steht.

Im B. d. W. ist der Begriff der Weisheit ebenso vielseitig wie in den übrigen Schriften der Chokmaliteratur. Man kann auch hier die objektive göttliche und die subjektive menschliche Weisheit unterscheiden. Letztere ist theoretisch und praktisch.

a) Die theoretische Weisheit umfaßt a) alle Zweige des menschlichen Wissens (7, 17–20; 8, 8), β) die Fähigkeit, Gnomen und Parabeln zu erfinden und Rätsel zu lösen (8, 8), γ) die Gabe

<sup>1)</sup> Eine erschöpfende Darstellung der atl. Lehre von der Weisheit, besonders nach der religionsgeschichtlichen Seite, kann nicht im Rahmen eines Kommentars, sondern nur in einer Monographie geboten werden. Wichtige Literatur: L. Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T. II. Les êtres intermédiaires*, Rb. 1901, 200–215. Johannes, *Der Begriff der Weisheit im B. d. W.*, Theol.-prakt. Monatsschrift XVIII, 1908, 449–455. Cornely 17–30. Bois 230–256. Ferner: Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer*, Straßburg 1851, 322–378. M. Heinze, *Die Lehre vom Logos*, Oldenburg 1872, 192–202. Fr. Klasen, *Die atl. Weisheit und der Logos der jüd.-alex. Philosophie*, Frbg. 1878. Zschokke, *Der dogmatisch-ethische Lehrinhalt der atl. Weisheitsbücher*, Wien 1889. Anathon Aall, *Der Logos I*, Lpz. 1896, 174–183. E. Zeller III, 2<sup>4</sup>, 292–296. L. Couard, *Die relig. u. sittl. Anschauungen der atl. Apokryphen u. Pseudepigraphen*, Gütersloh 1907, 95–100. J. Meinhold, *Die Weisheit Israels*, Lpz. 1908. Bertholet, *Bibl. Theologie des A. T.*, Tüb. 1911 (Stade II).

<sup>2)</sup> Cornill, Einl. in das A. T. <sup>5</sup>, Tübingen 1905, 260.

der Prophetie (8, 8). Sie bezieht sich also auf „alles Sichtbare und Unsichtbare“ (7, 21) und ist „die untrügliche Kenntnis aller Dinge“ (7, 17) <sup>1)</sup>.

b) Die praktische Weisheit ist α) die Fähigkeit, in jeder Lage die richtige Entscheidung zu treffen (7, 16; 8, 6; 9, 7 ff.); β) sie ist Kunstfertigkeit (7, 16; 14, 2); γ) vor allem aber ist sie Gottesfurcht (1, 2 ff.), d. h. die Kenntnis des göttlichen Willens und die Beobachtung der Gebote (9, 17). Daher ist sie die Quelle und der Inbegriff der Kardinaltugenden (8, 7), ja Frömmigkeit und Tugend schlechthin (3, 11; 6, 17; 8, 7). σοφός (4, 17) ist nichts anderes als δίκαιος (4, 7. 16); vgl. Ps 110, 10; Prv 9, 10; 15, 33 <sup>2)</sup>.

Alle menschliche Weisheit aber hat ihren Quell und Urgrund in der göttlichen Weisheit. Es ist zuweilen schwer, zu entscheiden, ob der Autor die göttliche oder die menschliche Weisheit im Auge habe <sup>3)</sup>, und Corluy glaubt sogar, daß er stets die unerschaffene göttliche Weisheit beschreibe und dieselbe nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachte <sup>4)</sup>. Jedoch erkennt er selbst die Schwierigkeiten an, welche für diese Auffassung in manchen Stellen liegen.

Die unerschaffene Weisheit wird im A. T. zunächst als bloße Eigenschaft Gottes, dann aber als Instrument hingestellt, durch das Gott wirkt: „Alles hast du in Weisheit erschaffen“ (Ps 103, 24). „Gott hat durch die Weisheit die Erde gegründet“ (Prv 3, 19). Bald aber ist sie bei der Schöpfung der Welt zugegen (Prv 8, 27. 30), und während zuerst Gott „durch die Weisheit“ tätig ist, wirkt jetzt „die Weisheit Gottes“. Wenn endlich die Weisheit inmitten der Gemeinde auftritt und berichtet, wie sie in der Höhe, auf einer Wolkensäule, ihren Thron hatte, allein die ganze Himmelswölbung durchstreifte und in die Tiefe des Abgrundes drang, überall eine Ruhestätte suchte und zuletzt in Israel Wohnung nahm (Sir 24, 1 ff.), so erscheint sie nicht mehr lediglich als Attribut Gottes, sondern als ein selbständiges Wesen. Auch

<sup>1)</sup> Sapientia rerum est divinarum et humanarum scientia Cic. de off. I, 43, 153; II, 2, 5; vgl. 4 Makk 1, 16.

<sup>2)</sup> Zahlreiche Beispiele aus den anderen Weisheitsbüchern bietet Meinhold, 28 ff.

<sup>3)</sup> Kap. 8 wird z. B. die göttliche Weisheit beschrieben. Diese teilt aber ihren Reichtum und ihr Wissen dem Menschen mit und macht ihn weise. Die Fähigkeit des Menschen, Rätsel zu lösen, ist Gabe der göttlichen Weisheit.

<sup>4)</sup> Corluy, La Sagesse dans l'A. T. Congrès scientif. internat. des Cathol. I (Paris 1889) 61—91.

in Sap ist die Weisheit Eigenschaft Gottes (9, 2), sodann aber wird sie als Person beschrieben. Sie hat Umgang mit Gott und wird von ihm geliebt (8, 3), ist Beisitzerin an seinem Thron (9, 4) und eingeweiht in seine Geheimnisse (8, 4), wird vom Himmel auf die Erde gesandt (9, 10), ist die größte Künstlerin und ist tätig bei der Schöpfung (7, 22; 8, 4; 9, 9), Erhaltung und Regierung der Welt (7, 27; 8, 1). Sie besitzt einen intelligenten Geist und ist ausgerüstet mit allen göttlichen Eigenschaften (7, 22, 23). Sie ist ein Hauch der göttlichen Allmacht, ein Ausfluß seiner Herrlichkeit, ein Spiegel seiner Wirksamkeit, ein Bild seiner Güte (7, 25, 26). Sie liebt den Menschen (7, 23), dem sie guten Rat erteilt (8, 9) und bei der Arbeit hilft (9, 10), in dem sie einkehrt, um ihn zum Freunde Gottes zu machen, wenn er ihrer würdig ist durch gottgefälliges Leben, inbrünstiges Verlangen und eifriges Gebet (7, 27; 1, 4; 8, 21)<sup>1)</sup>. Im Vergleich zu der Lehre der älteren Weisheitsbücher bedeutet die Darstellung des B. d. W. einen materiellen Fortschritt in der Hypostasierung der Weisheit<sup>2)</sup>. Während diese früher nur Instrumentalursache der Schöpfung war oder bei derselben mitwirkte, ist sie hier *causa efficiens*; sie ist *πάντων τεχνίτις* (7, 22) und Auswählerin der Werke Gottes (8, 4). Außerdem wird ihr ein intelligenter Geist zugeschrieben (7, 22). Mithin wird sie als Person hingestellt. Formell unterscheidet sich die Schilderung der Weisheit in Sap von der der älteren Bücher durch die abstrakte Sprache und die philosophischen Ausdrücke. Während z. B. Prv 8, 31 die Weisheit die Menschenkinder liebt, besitzt sie Sap 8, 22, 23 einen menschenliebenden und wohltätigen Geist. Sir 24, 5 durchwandelt sie alles, Sap 7, 24; 8, 1 erstreckt sie sich ähnlich der platonischen Weltseele und dem stoischen Logos von einem Ende der Welt bis zum andern<sup>3)</sup>. Eine gewisse Dunkelheit bleibt aber auch in der Beschreibung der Weisheit in Sap bestehen. Der Autor nennt sie nicht ausdrücklich eine göttliche Person; auch reflektiert er nicht über ihr Verhältnis zur göttlichen Natur und lehrt daher auch nicht klar die Identität ihres Wesens mit Gott<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Dieselbe Stellung wie hier die Weisheit nimmt in den Targumim das Memra Gottes ein. Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften<sup>2</sup>, Leipzig 1897, 183.

<sup>2)</sup> L. Hackspill, Rb. 1901, 212 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. den Exkurs zu 7, 22 b—8, 1 S. 149 ff.

<sup>4)</sup> Auch Philo stellt den Logos als eine Person hin und nennt ihn geradezu *δευτερος θεός*, und doch ist ihm der Monotheismus die einzig wahre Gottesauffassung. Der Begriff der Person war im Altertum nicht scharf erfaßt.

Er hat sich wohl mit dem Gedanken begnügt, der von den älteren Weisheitslehrern ausgesprochen worden war, daß die Weisheit von Gott vor aller Welt erschaffen ist (Prv 8, 1; Sir 1, 4. 9; 24, 8). Der neutestamentlichen Offenbarung blieb es vorbehalten, uns zu lehren, wer die Weisheit ist, die bei Gott wohnt und aus Liebe zu den Menschen (*φιλάνθρωπον* 7, 23) umhergeht und die Menschen zu sich einladet (6, 12 ff.), nach der der Mensch sich sehnt (8, 2), die sich mit ihm vereinigt und ihn zum Freunde Gottes macht (7, 27). Der alttestamentliche Lehrer hat das Geheimnis der Trinität kaum geahnt; denn er war nicht zu dessen Verkündigung von Gott aus-  
ersehen. Das N. T. erst gab Klarheit über das Verhältnis der hypostatischen Weisheit zu Gott, das durch den Ausdruck „schaffen“ sehr inadäquat beschrieben ist.

Auch die eranische Religion kennt eine Hypostasenspekulation. Der Parsismus lehrt, daß Ahura Mazda sechs vollkommene Geister, Amesha Spenta, erschaffen habe, darunter die Spenta Armaiti, die liebliche Tochter Ahura Mazdas, die göttliche Weisheit <sup>1)</sup>. „Parallele Entwicklungen beweisen nun noch keine Abhängigkeit“ <sup>2)</sup>. Sodann ist die Spenta Armaiti, die von Plutarch *θεὸς σοφίας* genannt wird, ein alter Genius der Erde; aber auch in ihrer späteren Gestalt, als „heilige Demut“ <sup>3)</sup>, kann sie nicht Vorbild der Weisheit gewesen sein. Die Zeit der zoroastrischen Reform ist immer noch nicht mit Sicherheit bestimmt, und die Möglichkeit, „die Hypostasentheorie im Judentum sei durch den Vorgang der zarathustrischen Religion mit veranlaßt worden“ <sup>4)</sup>, ist nicht sehr groß. Jedenfalls begann die Hypostasenspekulation in Israel nicht erst in der nachexilischen Epoche <sup>5)</sup>, sondern bereits zu einer Zeit, da eine Beeinflussung durch den Parsismus nicht wahrscheinlich ist. Wenn man nun in Betracht zieht, daß in den Gathas die Amesha Spenta recht abstrakt gefaßt, mehr Eigenschaften Gottes denn selbständige Wesen sind <sup>6)</sup>, unser Hagiograph aber gerade die Hypostasierung der Weisheit weiterführt, so dürfte es nicht wahrscheinlich sein, daß die persische Spekulation auf ihn eingewirkt habe. Einerseits fußte er auf

<sup>1)</sup> W. Bousset, *Die Religion des Judentums* <sup>2</sup> 591 ff.

<sup>2)</sup> Ebd. 554.

<sup>3)</sup> Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* II <sup>3</sup> (Tübingen 1905) 190 f.

<sup>4)</sup> P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im A. T. und im anschließenden Judentum*, Tübingen 1910, 179.

<sup>5)</sup> Dies gibt auch Bousset <sup>2</sup> 391 A. 3, 394 A. 1 zu.

<sup>6)</sup> v. Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bonn 1899, 539.



der alttestamentlichen Lehre von der Weisheit, anderseits empfing er Anregungen durch die Spekulation der griechischen Philosophie über die Weltseele und den Logos. Damit lassen sich seine Aussagen erklären.

Endlich hat man darauf aufmerksam gemacht, daß Isis, die bereits in der ägyptischen Literatur als die weise Göttin und bei Plato als Erfinderin der Hymnen, in der ptolemäischen Stele bei Diodor I, 27 als Gesetzgeberin erscheine, in der späteren Zeit, etwa von der zweiten Hälfte des 2. nachchristl. Jahrh. ab<sup>1)</sup>, aufträte als σοφία (Ἰσις = Εἰσις) καὶ γνώσις, als διευκόνοσα τὰ θεῖα, als Πνύσις, von der die γνηστιαὶ ἀρχαὶ ausgingen und die das Weltall ordnet<sup>2)</sup>. Eine Inschrift aus dem 2. oder 3. nachchristl. Jahrh., aber mit vorchristl. Inhalt, führt auf Isis alles Gute und Schöne in der Welt zurück<sup>3)</sup>. Wenn der Autor von Sap von diesen Spekulationen Kenntnis hatte, was leicht möglich ist, so können sie auf ihn nur insofern eingewirkt haben, als er seine Schilderung der Weisheit ausführlicher gestaltete. Die wesentlichen Elemente, welche in dem ägyptisch-griechischen Mystizismus erscheinen, fand er ja in der alttestamentlichen Lehre von der Weisheit bereits vor.

Auch der „Geist Gottes“ hat im B. d. W. eine große Bedeutung. Als Hypostase wird er 1, 5, 7; 9, 17 hingestellt. An vielen Stellen erscheint er identisch mit der Weisheit. Von der Weisheit und dem Geiste wird gesagt, daß sie das All durchdringen (7, 22--24; 8, 1; 1, 7). Die σοφία ist ein „Hauch“ der göttlichen Allmacht (7, 25). Weisheit und Geist sind die sittliche Potenz in der Welt; 1, 4 will die Weisheit, 1, 5 der Heilige Geist mit dem Sünder nichts zu schaffen haben. Der Weisheit werden jene Funktionen zugeschrieben, welche im A. T. sonst vom Geiste Gottes ausgesagt werden: sie führt den Menschen den rechten Weg (9, 17; vgl. Ps 142, 10), verleiht ihm Kunstfertigkeit (7, 16; 14, 2; vgl. Ex 31, 3, 6; 35, 31), befähigt den König, gerecht zu regieren (8, 14; 9, 7 ff.; vgl. 1 Sm 16, 13), erleuchtet die Propheten (7, 27; vgl. 1 Sm 10, 6) und ging in die Seele des Moses ein (10, 16; vgl. Jes 63, 11). Auch 9, 17 wird der Geist Gottes mit der Weisheit gleichgesetzt. 12, 1 erscheint der Geist als Prinzip des physischen Lebens wie in den älteren Büchern des A. T.

<sup>1)</sup> R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, Straßburg 1901, 105 f. Ders., Poimandres, Leipzig 1904, 44 f.

<sup>2)</sup> Mitgeteilt bei Deißmann, Licht vom Osten, Tübingen 1908, 91 ff. Hier wird auch auf Parallelen zur Hl. Schrift aufmerksam gemacht.

Aber schließlich will auch 8, 1 lehren, daß die Weisheit allen Geschöpfen das Leben gibt und sie am Leben erhält. Man vergleiche 7, 27<sup>ab</sup> mit Ps 103, 30. Wenn endlich der Hagiograph wie von einem Geiste Gottes (9, 17), so von einem „Geiste der Weisheit“ spricht (7, 7. 22; vgl. Jes 11, 2), so will er damit die Weisheit nur als Hypostase hinstellen. Das N. T. lehrt, daß der Heilige Geist wahre Person ist, daß die Weisheit und der Heilige Geist der Natur nach identisch, der Person nach unterschieden sind, und daß der „Geist Gottes“ auch der „Geist der Weisheit“ ist.

Über das „Wort“ im B. d. W. vgl. die Erklärung zu 18, 15.

## § 9. Der Gebrauch des B. d. W. im N. T. und bei den kirchlichen Schriftstellern<sup>1)</sup>.

### a) Das Neue Testament.

1. Der hl. Paulus beruft sich nicht ausdrücklich auf das B. d. W. und bringt aus demselben auch kein wörtliches Zitat. Doch führt er überhaupt die alttestamentlichen Stellen nach dem Gedächtnis an. In vorsichtiger Untersuchung hat nun Grafe<sup>2)</sup> gezeigt, daß wenigstens an drei Stellen der Apostel sich an Sap angeschlossen hat. a) Sap 11, 22; 12, 12—22 = Röm 9, 19—23. Beide Schriftsteller verbinden mit dem Hinweis auf die schrankenlose Allmacht Gottes den Gedanken, daß Gott gegen seine Feinde nachsichtig ist, obgleich er weiß, daß die Milde keinen Erfolg haben wird, und stellen das Schicksal der Bösen dem Lose der Guten gegenüber. Dabei stimmt Röm 9, 19. 20 in der Form mehr mit Sap 12, 12 als mit Jes 45, 9. 10 und andern alttestamentlichen Stellen überein. b) Röm 1, 18ff.; Gal 4, 8—10 werden ebenso wie Sap 11. 13. 15 die Arten (Naturdienst, Bilderdienst), die Ursache (die *ἀδίκη* des Menschen Sap 11, 15; Röm 1, 18) und die Folgen des Götzendienstes (die Sünden, vor allem die Unsittlichkeit) sowie

<sup>1)</sup> Bleek, Über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christl. Kanon, St Kr 1853, 267—354. Stier, Die Apokryphen, Braunschweig 1853. B. Pörtner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des A. T., Münster 1893. W. Fell, Allgemeine Einl. in das A. T., Paderborn 1906, 55—82. Kaulen-Hoberg, Einl. in die Hl. Schrift I, Frbg. 1911, 32—40.

<sup>2)</sup> Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sap Sal, Theol. Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstage, Freiburg 1892, 251—286. H. J. Thackeray, The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought, London 1900, 131—135. 223—231 (beruht ganz auf Grafe). Roberts, St. Paul and the Book of Wisdom, The Internat. Journ. of Apocrypha 1909 Juli.

die Verblendung des Menschen in der Beurteilung derselben (Sap 14, 22; Röm 1, 32) dargelegt. Auch der Hinweis Sap 11, 15. 16; 12, 27, daß Gleiches mit Gleichem gestraft werde, findet sich bei Paulus (Röm 1, 26. 27 und das Wortspiel 1, 28). Die Erkenntnis Gottes wird in diesen parallelen Stellen bezeichnet mit *ἐπιγνώσκω* (Sap 13, 1, *ἐπίγνωσις* Röm 1, 28) und mit *νοεῖν* (Sap 13, 4; Röm 1, 20). Endlich begegnen uns in denselben die Ausdrücke *υἱαῖος* (Sap 13, 1; Röm 1, 21) und *ἀσύνετος* (Sap 11, 15; Röm 1, 21). c) Daß in den Stellen Sap 9, 15; 2 Kor 5, 1. 4, welche das Verhältnis des Leibes zur Seele beschreiben, die Ausdrücke *σκήνος* und *βαρύνω* — *βαρέω* sich finden, ist nicht entscheidend; auffallend aber ist in dieser Verbindung die Ähnlichkeit des Gedankens Sap 9, 17 und 2 Kor 5, 5. 7 sowie das Vorkommen des selteneren Wortes *ἐδάρεστος* Sap 9, 10 und 2 Kor 5, 9.

Da diese Parallelen die Benutzung von Sap durch Paulus beweisen dürften, so gewinnen auch andere Ähnlichkeiten Bedeutung: die Ausdrücke *ἀφθαρσία*, *ἄφθαρτος*, *ἀθανασία*<sup>1)</sup>, das Bild von der Waffenrüstung Eph 6, 11—17, das sich enger an Sap 5, 17—20 als an Jes 59, 17 anschließt, der Gedanke, daß Gott milde ist, um den Menschen zur *μετάνοια* zu bewegen (Sap 11, 23; 12, 10. 19; Röm 2, 4), die Wendung *παροῦσας ἁμαρτήματα* Sap 11, 23 = *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* Röm 3, 25. Endlich berührt sich die Christologie des hl. Paulus mit der Lehre von der Weisheit in Sap. Wie Sap 8, 3 hervorgehoben wird, daß Gott die Weisheit liebt, so heißt Col 1, 15 Christus „Sohn der Liebe Gottes“. Nach Sap 10, 17 wurden die Israeliten von der Weisheit durch die Wüste geführt und wunderbar getränkt, nach 1 Kor 10, 4 durch Christus. Wie die Weisheit, so wird Christus *εἰζὼν* Gottes genannt (Sap 7, 26; Col 1, 15). Die Weisheit und Christus haben alles erschaffen (Sap 7, 22 a; 7, 12; 8, 6; Col 1, 16) und bewirken, daß es erhalten bleibt (Sap 8, 1; 7, 27; Col 1, 17)<sup>2)</sup>. Die zahlreichen Übereinstimmungen und Anklänge beweisen, daß der Apostel das Buch oft gelesen hat, und da er es in derselben Weise benutzt wie andere alttestamentliche Schriften, so hat er es für ebenso heilig gehalten wie diese.

2. Der Hebräerbrief. Sap 7, 25. 26 heißt die göttliche Weisheit *ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης, ἀπαύγασμα φωτός*

<sup>1)</sup> Stellen bei Grafe 276 A. 2.

<sup>2)</sup> Für die lexikalischen Berührungen, die von geringer Bedeutung sind, sei auf Grafe 283—285 verwiesen.

ἀδίου; Hebr 1, 1--3 wird Christus genannt ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ. Sap 7, 22 ff. ist es die Weisheit, Hebr 4, 12 f. das göttliche Wort, das alles durchdringt, selbst die Seele des Menschen, und alle Gedanken weiß. Wie Sap 9, 8 der Tempel, so wird Hebr 8, 2; 9, 11 die Stiftshütte dem Himmelszelt gegenübergestellt. Vgl. noch Sap 2, 24 und Hebr 2, 48 (der Teufel Ursache des Todes); Sap 1, 1. 2 und Hebr 11, 6; Sap 12, 10 und Hebr 12, 17 (τόπος μετανοίας)<sup>1)</sup>.

3. Das Johannesevangelium. Die Logoslehre des hl. Johannes stimmt auffallend mit der Lehre von der Weisheit in Sap überein. Im wesentlichen fehlt nur der Satz: „die Weisheit ist Fleisch geworden“.

Joh 1, 1 Im Anfange war der Logos . . . bei Gott: Sap 9, 9; 8, 3; 9, 4. Gott war der Logos: Sap 7, 25. 26.

1, 3 Alles ist durch ihn geworden: Sap 7, 12 b. 22 a; 8, 6; 7, 21; 9, 9.

1, 4 In ihm war das Leben: Sap 7, 22 b. 23. 27. Das Leben war das Licht der Menschen: Sap 7, 10; 6, 21 b.

1, 5 Das Licht leuchtet in der Finsternis: Sap 6, 12; 7, 29. Die Finsternis hat es nicht erfaßt: Sap 7, 30; 1, 4.

1, 9 Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet: Sap 7, 10; 6, 12.

1, 10 Die Welt ist durch dasselbe geworden: Sap 7, 22 a.

1, 12 Wie viele es aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden: Sap 7, 27 c d; 7, 14.

1, 14 Die Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater: Sap 7, 22. 25; vgl. 9, 11.

1, 16 Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen: Sap 7, 11. 12; 8, 5 ff. Gnade um Gnade: Sap 8, 7; 9, 11. 17 f.

1, 18 Er hat kundgetan (die Geheimnisse Gottes): Sap 9, 17.

Aus diesen zahlreichen Parallelen geht hervor, daß Johannes bei seiner Logoslehre hauptsächlich an das jüngste der alttestamentlichen Sapientialbücher sich angeschlossen hat. Auch die Christologie zeigt viele Anklänge an das B. d. W.

Joh 3, 13; Sap 9, 10 Christus — die Weisheit kommt vom Himmel auf die Erde herab (vgl. noch Joh 3, 12 mit Sap 9, 16).

<sup>1)</sup> Plumptre glaubt auf Grund dieser Übereinstimmungen zwischen Sap und Hebr annehmen zu müssen, daß beide Schriften von demselben Verfasser herrührten, dem Act 18, 24--28 genannten Apollos; vgl. § 5 S. XXXIII.



Joh 5, 20 „Der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut“: Sap 9, 9; 8, 3.

Joh 5, 26 „Der Vater hat dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben“: Sap 7, 27 b.

6, 65 „Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist (δεδομένον)“. Sap 8, 21; 9, 4: die Weisheit muß dem Menschen gegeben werden; aus eigener Kraft kann er sie nicht erlangen.

8, 46 „Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen?“ Sap 7, 25: „Keine Befleckung kann sie treffen.“

14, 21 „Wer meine Gebote hat, der ist es, der mich liebt; ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren“: Sap 6, 16.

16, 27 „Der Vater liebt euch, weil ihr mich geliebt habt“: Sap 7, 28.

Aus diesen Übereinstimmungen geht hervor, daß der Heiland die Aussagen des B. d. W. über die σοφία auf sich bezogen, diese Schrift mithin als heilig approbiert hat, und daß der Apostel dieselbe als inspiriert angesehen hat. Andere bemerkenswerte Anklänge sind folgende: Sap 16, 5; 18, 20 = Joh 3, 36 (ἡ ὁργὴ τοῦ θεοῦ μένει)<sup>1)</sup>. — Sap 3, 9 = Joh 8, 31. 32. — Sap 2, 24 = Joh 8, 44. — Sap 6, 18 = Joh 8, 51; 14, 15. — Sap 9, 17 = Joh 14, 26. — Sap 15, 3 = Joh 17, 3.

4. Die Apokalypse. In der Beschreibung des göttlichen Gerichts Sap 6, 5; Apc 2, 16 finden sich die Ausdrücke ταχύς, πολεμεῖν und ῥομφαία. — Sap 3, 14; Apc 3, 12 ἐν τῷ ναῷ κυρίου (τοῦ θεοῦ μου) weichen übereinstimmend ab von Jes 56, 5 (ἐν τῷ οἴκῳ). — Sap 16, 9; Apc 16, 6 wird der Gedanke, daß die Gottlosen Strafe verdient haben, kurz ausgedrückt: ἄξιοι εἶσιν. Von der Belohnung der Guten heißt es Sap 3, 5; εἶδον αὐτοὺς ἄξιους εἶναι, Apc 3, 4: ἄξιοι εἶσιν.

5. Der Jakobusbrief. Von den zahlreichen Parallelen, die Gregg LIX zusammengestellt hat, sind es nur zwei, welche eine Bekanntschaft des Apostels mit dem B. d. W. wahrscheinlich machen. Sap 2, 6—10. 12. 20 und Jak 5, 5. 6 wird gerügt, daß die Reichen ausschweifend leben und den armen Gerechten unterdrücken und zum Tode verurteilen. Sap 7, 22. 23 und Jak 3, 17. 18 wird die Weisheit genannt lauter (πνεῦμα ἄγιον, ἀμόλυντον —

<sup>1)</sup> Diese Wendung findet sich sonst nirgends im A. T. oder im N. T. Ähnliche Ausdrücke: Die Gerechtigkeit, die Wahrheit, das Wort, der Rat Gottes, bleibt Ps 32, 11; 110, 3. 10; 111, 3. 9; 116, 2; Prv 19, 21; Jes 40, 8.

ἀγνή), voll Erbarmen (*φιλόανθρωπον* — *μεστή ἐλέους*) und voll guter Früchte (*εὐεργετικόν* — *μεστή καρπῶν ἀγαθῶν*). Andere Berührungen sind Sap 7, 7; 8, 21; Jak 1, 5 (die Weisheit muß von Gott erleht werden, wird aber dann sicher dem Menschen zuteil); Sap 2, 7. 8; Jac 1, 11 (*ἀνθος* und *μαρανθήναι*).

6. Auch bei Lukas finden sich einige Anklänge an das B. d. W. Sap 15, 8: *τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος*, Luk 12, 20: *τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ*. — *ἔξοδος* „Sterben“ Sap 3, 2; 7, 6; Luk 9, 31. — *καιρὸς ἐπισκοπῆς* „Zeit der gnadenvollen Heim-suchung“ Sap 3, 7; Luk 19, 44.

7. I. Petrusbrief. Sap 3, 6; 1 Petr 1, 7 werden die Kämpfe und Leiden der Frommen mit der Prüfung des Goldes verglichen. Der Gerechte wird seinen Lohn empfangen „am Tage der Heim-suchung“ (*ἐπισκοπῆς*) Sap 3, 7; 1 Petr 2, 12.

Es ergibt sich, daß Paulus, Johannes und der Verfasser des Hebr das B. d. W. sicher benutzt haben und Jakobus die Schrift wahrscheinlich gekannt hat, vielleicht auch Petrus und Lukas. Wird Sap im N. T. auch nicht wörtlich oder mit einer Einleitungsformel zitiert, so kann dies nicht auffallen; denn aus Prv finden sich im N. T. nur fünf wörtliche Zitate, aus Jer vier, aus Am, Hab, Mal je zwei, aus Nm, 2 Kg, 3 Kg, Dn, Mich, Joel, Job nur ein Zitat <sup>1)</sup>. Das N. T. macht keinen Unterschied zwischen Sap und den Weisheitsbüchern des protokanonischen Kanons, und die Christen, in deren Händen die LXX war, mußten auf Grund der zahlreichen Anspielungen annehmen, daß das B. d. W., wie die anderen deuterokanonischen Schriften, inspiriert sei und mit Prv und Job auf einer Stufe stehe.

#### b) Die kirchlichen Schriftsteller.

Wie die Apostel, so erkannten auch die ältesten kirchlichen Schriftsteller, welche die hl. Bücher in der LXX und in der Itala lasen, dem B. d. W., wie überhaupt den deuterokanonischen Büchern, den gleichen Wert zu wie den andern alttestamentlichen Schriften <sup>2)</sup>. Das B. d. W. wird bereits benutzt in der Didache <sup>3)</sup>, bei Klemens

<sup>1)</sup> Swete, Introduction <sup>2</sup>, 382 ff.

<sup>2)</sup> W. Fell, Allgem. Einl. 58—77. Eine tabellarische Übersicht über die Ansichten der Konzilien, Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bis zum Konzil von Trient, welche des B. d. W. Erwähnung tun, gibt J. A. Schmid, Kommentar 15—18 und Das B. d. W. und seine Thesis 12—15.

<sup>3)</sup> Sap 1, 11 (3, 6); Sap 2, 10. 19 (5, 2); 12, 4 (2, 2); 12, 5 (5, 2); 15, 11 (5, 2); 17, 17 (6, 3). Doctrina XII Ap. ed. Funk 1887.

von Rom<sup>1)</sup> und im Pastor Hermae<sup>2)</sup>, sodann bei Tatian<sup>3)</sup>, Irenäus<sup>4)</sup> und Hippolyt<sup>5)</sup>. Der Autor des murator. Fragments läßt erkennen, daß er das B. d. W. für kanonisch hielt<sup>6)</sup>. Auch den Afrikanern, Tertullian<sup>7)</sup>, Cyprian<sup>8)</sup> und Lactanz<sup>9)</sup>, galt die Schrift als kanonisch, ebenso den alexandrinischen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, Klemens v. Al.<sup>10)</sup>, Origenes<sup>11)</sup>, Dionysius v. Al.<sup>12)</sup>. In der syro-palästinensischen Kirche bezeugen Pamphilus von Caesarea<sup>13)</sup>, die Didaskalia<sup>14)</sup> und die Apostolischen Konstitutionen<sup>15)</sup> das B. d. W. als kanonisch, in der kleinasiatischen Methodius von Olympe<sup>16)</sup>. Die nachnicänischen Väter sahen die Schrift gleichfalls als inspiriert an. Von Morgenländern sind zu nennen

<sup>1)</sup> 1 Kor 27, 5 = Sap 12, 12; 11, 22; 1 Kor 60, 1 = Sap 7, 17; 1 Kor 61, 1 = Sap 6, 2. 24; 2 Kor 17, 7 = Sap 3, 1 ff.

<sup>2)</sup> Sap 8, 7 (Mand. VIII, 9); 9, 2 (Vis. III, 4, 1); 10, 10 (Sim. IX, 24, 3); 10, 15 (Sim. IX, 18, 4); 18, 15 (Vis. III, 3, 5); vgl. Funk, Patr. ap. I.

<sup>3)</sup> Orat. ad Graec. 7 heißt Christus *εἰκὼν τῆς ἀθανασίας*, vgl. Sap 2, 23.

<sup>4)</sup> Adv. haer. 4, 38 = Sap 6, 19. 20; 5, 2 = Sap 1, 7; vgl. noch Euseb. Hist. eccl. 5, 26.

<sup>5)</sup> Adv. Jud. 9 wird Sap 2, 12—20 als Prophetie auf Christus eingeführt; adv. Jud. 10 gilt Sap 5, 2—9 als Ausspruch Salomos.

<sup>6)</sup> l. 69—71; vgl. § 5.

<sup>7)</sup> Adv. Valent. 2 = Sap 1, 1; c. Marc. III, 22 = Sap 2, 12; de an. 15 = Sap 1, 6.

<sup>8)</sup> Cyprian zitiert Sap 24mal (vgl. das Register ed. Hartel III, 331) und bedient sich der Einleitungsformeln: *scriptum est* (de zelo et livore 4, ep. IV, 1; LV, 22), *per Salomonem dicit Spiritus Sanctus* u. ähnl. (de mortal. 23; ad Fortun. 12).

<sup>9)</sup> Div. inst. IV, 16, 7—10; epit. div. inst. 40, 5 = Sap 2, 12—20.

<sup>10)</sup> Klemens führt Stellen aus Sap ein als Aussprüche Salomos oder als Worte der σοφία oder der γραφή, oder mit der Formel *εἰρηται, φησί*. Im ganzen erstrecken sich seine Zitate und Anspielungen auf 47 Verse der Sap. O. Stählin, Clem. v. Al. und die Septuaginta, Nürnberg 1901, 45.

<sup>11)</sup> Obwohl Origenes den salomonischen Ursprung des Buches anzweifelt (vgl. § 5), hält er es für inspiriert; denn er entwickelt auf Grund von Sap 7, 25—26 in Verbindung mit Col 1, 15; Hebr 1, 3 seine Christologie (de princ. I, 2, 5—13) und rechnet Sap zu den divina volumina (in Num. hom. 27, 1). Im ganzen zitiert er Sap 120mal (nach den Registern bei Lommatsch).

<sup>12)</sup> De mart. II. VI (Sap 17, 15; 2, 1).

<sup>13)</sup> Apol. pro Orig. 3. 5.

<sup>14)</sup> Didasc. II, 21, 7 (Sap 4, 7).

<sup>15)</sup> In den Const. Ap. wird Sap 10mal als kanonisch verwendet (vgl. den Index bei Funk, Didascalia et Const. Ap. I 1905).

<sup>16)</sup> Methodius zitiert Sap 23mal als kanonisch (vgl. den Index in der Ausgabe von Bonwetsch 1891).

Eusebius von Caesarea <sup>1)</sup>, Basilius <sup>2)</sup>, Ephräm der Syrer <sup>3)</sup>, Diodor von Tarsus <sup>4)</sup>, Gregor von Nyssa <sup>5)</sup>, Epiphanius <sup>6)</sup>, Chrysostomus <sup>7)</sup>, Cyrill von Al. <sup>8)</sup>, von den Abendländern Hilarius <sup>9)</sup>, Optatus <sup>10)</sup>, Lucifer von Calaris <sup>11)</sup>, Philastrius von Brescia <sup>12)</sup>, Ambrosius <sup>13)</sup>. Selbst die Häretiker erkannten das B. d. W. als kanonisch und beweiskräftig an, so Priscillian <sup>14)</sup>. Augustinus konnte mithin feststellen: (*Liber Sapientiae*) meruit in ecclesia Christi ab omnibus christianis . . . cum veneratione divinae auctoritatis audiri . . . sibi eum anteposuerunt etiam temporibus proximis Apostolorum egregii tractatores, qui eum testes adhibentes nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt <sup>15)</sup>. Daher hat auch das B. d. W. nebst den andern deuterokanonischen Büchern Aufnahme in die alten Übersetzungen und Kanonverzeichnisse gefunden <sup>16)</sup>. Eine Trübung der Tradition trat erst im 4. Jahrh. ein <sup>17)</sup>, aber selbst Hieronymus, der sich über den Umfang des Kanons bei den Juden Rats erholte und Sap als liber pseudepigraphus bezeichnete, ist im Grunde genommen ein Zeuge für die Überlieferung <sup>18)</sup>, von der auch in den folgenden

<sup>1)</sup> In der Praep. evg. allein finden sich 14 Zitate.

<sup>2)</sup> Class. I, 8 adv. Eunom. V, ed. Par. 1618, II 110 D, 111 B, 125 C u. ö. Vgl. H. Weiß, Die großen Kappadozier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872, 45.

<sup>3)</sup> Opp. omn. Rom 1732 ff. II, 309. 147. 143. 141. 181 u. ö.

<sup>4)</sup> Quaest. et Resp. ad orthod. 78, 2; 32, 1.

<sup>5)</sup> In Eccl. hom. 1; vgl. H. Weiß 44.

<sup>6)</sup> Im Panarion (haer.) wird Sap 10 mal zitiert; ed. Petav. 580 C, 543 A, 554 A usw. Ancor. 48 A.

<sup>7)</sup> Von Chrysostomus wird Sap sehr häufig gebraucht, z. B. ed. Montfaucon I, 195 A, 285 A, 698 A.

<sup>8)</sup> ed. Auber II, 803 D, IV, 86 A, 247 B, 561 D usw.

<sup>9)</sup> In Ps 135, 11 (Sap 1, 7); de trin. 1, 7 (Sap 13, 5); in Ps 118, II, 8 (Sap 17, 1); in Ps 127, 9 (Sap 8, 2. 9).

<sup>10)</sup> De schism. Donat. 64, 17; 114, 5.

<sup>11)</sup> Sap wird 17mal als kanonisch zitiert (ed. Hartel).

<sup>12)</sup> Sap ist ihm scriptura oder das Werk eines Propheten oder des Salomo (98, 6; 79, 4; 85, 5 u. ö.).

<sup>13)</sup> Vgl. Kellner, Der hl. Ambrosius, Regensburg 1893, 17. 21.

<sup>14)</sup> ed. Schepss 106, 3; 10, 9; 8, 16 u. ö., im ganzen 11mal.

<sup>15)</sup> De praedest. sanct. 14, 27 sq., vgl. de civ. Dei XVII, 20, 1.

<sup>16)</sup> Fell 64.

<sup>17)</sup> Fell 67 ff. Kaulen-Hoberg, Einleitung I 35 ff. A. Loisy, Histoire du Canon de l'A. T., Paris 1890, 95—113. 121—124.

<sup>18)</sup> Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg 1910, 184 ff. A. Loisy 113—121. P. Gaucher, Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocan., Science relig. 1904, 543—548.



Jahrh. nur wenige Theologen, die sich auf Hieronymus beriefen, abwichen, bis der Umfang des Kanons durch das Tridentinum endgültig festgesetzt wurde<sup>1)</sup>.

Luther schätzte das B. d. W. sehr hoch, obwohl er ihm den Vorwurf machte, daß es zuweilen „stark judenze“<sup>2)</sup>. Der Zwinglianer Pellicanus, Luthers Zeitgenosse, hielt es sogar für inspiriert, wenn auch nicht für kanonisch<sup>3)</sup>. Auch moderne protestantische Theologen sind zu einem günstigen Urteil über Sap gekommen<sup>4)</sup>.

## § 10. Die Überlieferung des Textes.

### a) Der griechische Text<sup>5)</sup>.

1. Folgende Unzialhandschriften enthalten das B. d. W.: Cod. Vaticanus, B (4. Jahrh.), welcher den besten Text bietet; abgesehen von Verbesserungen, die der Schreiber selbst oder ein Zeitgenosse an dem Texte vorgenommen hat, ist die Hs zweimal durchkorrigiert worden (B<sup>a</sup> und B<sup>b</sup>).

<sup>1)</sup> Fell 75—82. Kaulen-Hoberg 35—38. A. Loisy 135—185. J. A. Schmid, Kommentar 12—17. Bei den Juden erfreute sich das B. d. W. bis ins Mittelalter hinein großen Ansehens. Pörtlner 46 ff. Hottinger, Thes. philol. 1649, 522. Huëtius, Demonstr. evang., Lipsiae 1703, 418.

<sup>2)</sup> Das Buch sei „eine rechte Auslegung und Exempel des ersten Gebotes“. Besonders gefiel ihm, daß der Verfasser „das Wort Gottes so hoch rühmet und alles dem Worte Gottes zuschreibt, was Gott je Wunders getan hat“; denn die in dem Buche gepriesene Weisheit sei nichts anders als das Wort Gottes. Daher sei das Buch „wohl wert, daß mans lese“ (Vorrede auf die Weish. Sal. ed. Frankfurt a. M. und Erlangen 63, 95 ff.).

<sup>3)</sup> Ad morum et fidei instructionem aptissimus . . . nos certius credemus, divini spiritus doctrinam esse (In libros quos vocant Apocryphos, vel potius ecclesiasticos comm., Tiguri 1582, 57).

<sup>4)</sup> Schmieder, Über das B. d. W. 1853, 1: „Das B. d. W. führt uns in ein Gebiet, in welchem eine reine Luft weht und aus dem der Betrachtende nie ohne Bereicherung seines eigenen inneren Lebens zurückkehrt.“ Grimm 41: „Es wird in ihm die Grundsumme der allgemeinen religiösen Wahrheit in den Ideen von dem einen allein wahren Gott, seiner alles umfassenden Weisheit, Liebe und Vorsehung, von der Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben, von Unsterblichkeit und Vergeltung mit solcher Klarheit, Kraft und Begeisterung vertreten, daß das Buch in dieser Beziehung eine würdige Vorhalle zum Christentum bildet.“ Ähnlich urteilen Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV<sup>3</sup> (Göttingen 1864) 626 ff.; Reuss, Das A. T. VI, 353. Davidson, The Canon of the Bible<sup>3</sup>, London 1880, 262 sq. 272 sqq. Wright, The Book of Koheleth, London 1883, 72 sqq.

<sup>5)</sup> Swete in den Prolegg. seiner Ausgabe und in der Introduction<sup>2</sup> 122 sqq. 147. Fell 150 ff. Kaulen-Hoberg 122 ff.

Cod. Sinaiticus,  $\aleph$  (4. Jahrh.), korrigiert von einer *διορθώτης* ( $\aleph^a$ ) und von drei Händen im 7. Jahrh. ( $\aleph^{ca}$ ,  $\aleph^{cb}$ ,  $\aleph^{cc}$ ).

Cod. Alexandrinus, A (Mitte des 5. Jahrh.), korrigiert von einem Zeitgenossen des Schreibers (A<sup>1</sup>) und von zwei späteren (A<sup>a</sup> und A<sup>b</sup>), von denen der erstere ein Jahrh. nach dem Schreiber gelebt hat.

Cod. Ephraemi rescriptus, C (5. Jahrh.), wiederholt durchkorrigiert. Von Sap ist erhalten 8, 5 *ἐργαζόμενος* bis 12, 10 *τόπον μετανοίας*, 14, 19 bis 17, 18 *ἐνμελής*, 18, 24 *ἐπὶ γὰρ* bis Ende des Buches.

Cod. Venetus (8.—9. Jahrh.); von Holmes-Parsons als 23 zitiert, da dieser nicht rechtzeitig darüber belehrt wurde, daß der Cod. in Unzialen geschrieben ist. de Lagarde bezeichnet ihn mit V<sup>1</sup>).

Ein Papyrusfragment aus dem 4.—5. Jahrh., enthaltend Sap 1, 1. 2. 7. 8, mitgeteilt von C. Wessely<sup>2</sup>).

Palimpsestfragmente aus dem 6.—7. Jahrh., von Tischendorf nach St. Petersburg gebracht, aber nicht ediert.

2. Von den Minuskeln bieten nach Parsons folgende das B. d. W.: 55. 68. 106. 155. 157. 248. 253. 254. 261. 296. In 106 und 261 fehlt der Schluß von 19, 18 ab, in 155 fehlt nach Parsons 6, 22—16, 19; nach Swete (Intr.<sup>2</sup> 160) enthält dieser Cod. aber nur die Psalmen. 55 enthält nach Swete (158) und Klostermann<sup>3</sup>) nur Genesis bis Psalmen. 254 enthält nach Swete nur Job und Prv. 253 ist von Klostermann neu verglichen worden; die Verbesserungen zum Oxforder Apparat finden sich *Analecta* 19 ff.; er ist verwandt mit Syr<sup>hex</sup> 4). Außer in den von Parsons benutzten Hss ist das B. d. W. noch enthalten in 46. 107. 122. 125. 131. 149. 249 (Swete, Intr.<sup>2</sup> 158 sqq.)<sup>5</sup>). Von diesen ist 107 aus 106 geflossen; ebenso kann 125 außer Betracht bleiben (Klostermann 6. 7)<sup>6</sup>). Von Grimm, Fritzsche, Reusch und

<sup>1</sup>) Im Kommentar ist dieser Cod., wie üblich, mit 23 bezeichnet.

<sup>2</sup>) C. Wessely, Griech. und kopt. Texte theol. Inhalts I (Leipzig 1909) 4 (Stud. zur Palaeogr. und Papyruskunde IX).

<sup>3</sup>) E. Klostermann, *Analecta* 12.

<sup>4</sup>) Feldmann, *Textkrit. Materialien* 29 ff.

<sup>5</sup>) In diesem Kommentar mußte bei der Textkritik, soweit die Minuskeln in Betracht kommen, noch die Variantensammlung der Oxforder Ausgabe (mit Klostermanns Emendationen) zu grunde gelegt werden.

<sup>6</sup>) O. v. Gebhardt, *Die Psalmen Salomos* (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XIII, 2, Leipzig 1895) 14—90 hat für seine Ausgabe der Psalmen Salomos die Minuskeln HVM PRI aus dem 10. bis 14. Jahrh. untersucht; von diesen ist R identisch mit 253, V identisch mit 149.

Feldmann wurden noch Pariser Hss benutzt, die Thilo verglichen hatte<sup>1)</sup>.

3. Von den Textausgaben<sup>2)</sup> seien genannt: Holmes-Parsons, *Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus*, Oxon. 1798—1827. Das B. d. W. findet sich im 5. Bd. C. v. Tischendorf, *Vet. Test. Gr.*, Leipzig 1850, 7. Aufl. 1887 von Eb. Nestle. Val. Loch, *Vet. Test. gr.*<sup>2</sup>, Regensburg 1886. H. B. Swete, *The Old Test. in Greek*, 3 vol., Cambridge 1887—1894, 3 ed. 1901 sqq., bietet den Text von B (mit Verbesserung offenkundiger Schreibfehler)<sup>3)</sup> und die Varianten von  $\aleph$  A C. Fritzsche, *Libri apocryphi Vet. Test. gr.*, Leipzig 1871, gibt eine eigene Rezension. F. H. Reusch, *Liber Sapientiae graece*, Freiburg 1858, bietet den sixtinischen Text nach den Ausgaben von Holmes-Parsons und Tischendorf und die alte lateinische Übersetzung und gibt wichtige griechische Varianten, Väterzitate und die abweichenden Lesarten von Syr., Arm. und Arab. an. W. J. Deane, *Σοφία Σαλωμων*. *The Book of Wisdom, the Greek text, the Latin vulgate and the authorised English version*, Oxford 1881, mit kritischem Apparat<sup>4)</sup>.

#### b) Die Übersetzungen.

1. Die lateinische Übersetzung ist ein Teil der Itala (Abkürzung It.) und stammt aus dem 2. Jahrhundert. Sie weist gegenüber dem griechischen Text ein bedeutendes Plus auf<sup>5)</sup>, das wohl nicht ursprünglich ist, sondern auf Randbemerkungen und Doppelübersetzungen beruht, zumal es durch die andern Übersetzungen nicht bestätigt wird. F. H. Reusch hat den Versuch gemacht, den ursprünglichen Text wiederherzustellen<sup>6)</sup>. Im Auftrage der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften zu München unternimmt Ph. Thielmann eine wissenschaftliche Bearbeitung mehrerer Bücher des A. T., darunter der Sap, und hat bereits

<sup>1)</sup> Von Thilo mit ABCDEFGHIAa bezeichnet; in diesem Kommentar sind sie, wie bei Feldmann, aus praktischen Rücksichten mit kleinen lateinischen Buchstaben abc usw. zitiert.

<sup>2)</sup> Ausführliche Beurteilung der Ausgaben bei Swete, *Intr.*<sup>2</sup> 171 sqq.; Feldmann 5 ff.

<sup>3)</sup> Zuweilen ist B\* durch B<sup>b</sup> ersetzt; Feldmann 7.

<sup>4)</sup> Obwohl Deane angibt, daß er B zugrunde lege, stimmt der griech. Text fast überall mit Fritzsche überein. Feldmann 8 ff.

<sup>5)</sup> 1, 15; 2, 8. 17; 5, 14; 6, 1. 23; 8, 11; 9, 19; 11, 5. 9. 14. 25; 12, 19; 15, 3. 17; 17, 1.

<sup>6)</sup> F. H. Reusch, *Observationes criticae in l. Sap*, Freiburg 1861.

eine große Anzahl von Hss kollationiert und exzerpiert<sup>1)</sup> und Sprache und Heimat (prokonsul. Afrika) der Vet. Lat. z. B. sowie ihr Verhältnis zum Original untersucht<sup>2)</sup>. Manche Stellen sind falsch oder ungenau übersetzt, einzelne, zumal schwierigere, Wörter sind ausgelassen, Synonyma sind durch den gleichen Ausdruck wiedergegeben, dasselbe Wort ist auf verschiedene Weise übersetzt, manche Wendungen sind umschrieben.

2. Die syrischen Übersetzungen. a) Die Peschitta (Syr) ist von J. Holtzmann<sup>3)</sup> untersucht worden, welcher festgestellt hat, daß zwischen der ostsyrischen und der westsyrischen Überlieferung kein wesentlicher Unterschied besteht, daß die Übersetzung auf einer griechischen Vorlage beruht und noch nachträglich mit dem griechischen Text verglichen wurde, und daß von einem des Griechischen wenig mächtigen Revisor zwei Lücken im Texte, 11, 13—15 b; 17, 4 c—16 b, sehr mangelhaft ergänzt wurden. An der Übersetzung selbst beteiligten sich zwei Verrenten. Dieselben wollten die Vorlage nicht wörtlich, sondern sinngemäß und verständlich wiedergeben; sie erweiterten zuweilen den Text, ließen aber auch manche Wendungen, die sie nicht verstanden, aus, ohne daß der Sinn wesentlich beeinträchtigt worden wäre. Für die Textkritik hat Syr nicht den gleichen Wert wie It.

b) Die syro-hexaplarische Übersetzung (Syr<sup>hex</sup>)<sup>4)</sup> ist nach der Untersuchung Feldmanns<sup>5)</sup> ein wichtiges textkritisches Hilfsmittel, da sie den griechischen Text wörtlich wiedergibt. Von allen Hss stimmt sie mit 253 am öftesten überein.

c) Von einer palästinensisch-syrischen Übersetzung sind nur Fragmente erhalten, 9, 8 b—11, 14—10, 2<sup>6)</sup>. Dieselbe folgt genau dem griechischen Text; nur 9, 14 b stimmt sie mit Syr (αὐτῶν) gegen jenen (ἡμῶν) überein.

<sup>1)</sup> Sitzungsbericht der K. b. Akad. d. Wiss. zu München, Philos.-hist. Klasse 1899, II, 205—243.

<sup>2)</sup> Ph. Thielmann, Die lat. Übers. des B. d. W., Arch. f. lat. Lexikogr. und Gramm. VIII (1893) 235—277. Über die Hss orientiert auch Sam. Berger, Histoire de la Vulgate, Paris 1893.

<sup>3)</sup> J. Holtzmann, Die Peschitta zum B. d. W., Freiburg 1903.

<sup>4)</sup> Herausgegeben nach einer Mailänd. Hs von Ceriani: Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus, Mediol. 1874 (Monumenta sacra et profana VII).

<sup>5)</sup> F. Feldmann, Textkrit. Materialien zum B. d. W., 25—34.

<sup>6)</sup> Veröffentlicht in den Anecdota Oxoniensia, Sem. ser. I, 9, 1896, 21—28 (mit englischer Übersetzung).



3. Die koptischen Übersetzungen. a) Im sahidischen Dialekt (Kopt.) ist uns das B. d. W. überliefert in einer Turner Hs aus dem 6. Jahrh., veröffentlicht von de Lagarde<sup>1)</sup>, und in einer Hs des Britischen Museums aus dem 6. oder 7. Jahrh., veröffentlicht von Thompson<sup>2)</sup>; in ersterer sind nur einige Stichen mangelhaft erhalten, in letzterer sind die meisten Blätter am untern Rande beschädigt, und das letzte Blatt mit dem Text von 19, 9—22 ist verloren gegangen. Beide Mss bieten im wesentlichen denselben Text. 2, 12—22 ist in einem Fragment überliefert, das von Erman<sup>3)</sup> mitgeteilt wird. Dieses Stück scheint aus einer Liturgie zu stammen und zu einer andern Übersetzung zu gehören<sup>4)</sup>. Ein Fragment, 5, 1—13 enthaltend, ist herausgegeben von Ciasca<sup>5)</sup> und, in mangelhafter Weise, von Amélineau<sup>6)</sup>. Die sahidische Übersetzung wurde untersucht von Feldmann<sup>7)</sup>; sie gibt die Vorlage frei wieder und ist daher für die Textkritik von hohem Wert, zumal sie sehr alt ist.

b) Ein Fragment, welches 1, 1—9; 2, 12—22 im bohai-rischen (früher „memphitisch“ genannten) Dialekt enthält (Boh.), wurde von Bouriant<sup>8)</sup> publiziert. Diese Übersetzung bietet meist dieselben Lesarten wie die koptisch-sahidische Übersetzung.

4. Die armenische Übersetzung, aus dem 5. Jahrh., wurde untersucht von Reusch<sup>9)</sup> und von Feldmann<sup>10)</sup>. Da sie ihre Vorlage mit großer Treue wiedergibt, so ist sie ein vorzügliches Hilfsmittel zur Herstellung des Textes. Von den Majuskeln steht sie am nächsten **Ⲱ** bzw. **Ⲱ<sup>ca</sup>**, sodann **A**.

<sup>1)</sup> de Lagarde, *Aegyptiaca*, Göttingen 1883, 65—106.

<sup>2)</sup> Thompson, *The Coptic (Sahidic) Version of certain books of the Old Test.*, Oxford 1908, 60—126. Abweichungen vom Lagardeschen Text sind angemerkt.

<sup>3)</sup> Ad. Erman, Bruchstücke der oberägyptischen Übersetzung des A. T., Göttingen 1880, 40; abgedruckt bei P. Aug. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica II* (Rom 1889) 216.

<sup>4)</sup> Feldmann 25.

<sup>5)</sup> Ciasca l. c. p. 216 sq.

<sup>6)</sup> E. Amélineau, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie IX* (1887) 114 sq. — Die von dem von Lagarde und Thompson veröffentlichten Text abweichenden Lesarten sind von Thompson angemerkt.

<sup>7)</sup> Feldmann 20—25.

<sup>8)</sup> Bouriant, *Recueil de travaux VII* (1886) 86 sq.

<sup>9)</sup> Reusch, *Observationes criticae* 10.

<sup>10)</sup> Feldmann 34—41.

5. Die alte äthiopische Übersetzung ist nur in einer Hs überliefert, welche Dillmann <sup>1)</sup> veröffentlicht hat. Einige Stichen fehlen, manche Stellen sind verderbt, manche Worte sind falsch wiedergegeben. Da diese Übersetzung erst im 5. Jahrh. angefertigt worden ist, so hat sie, obgleich sie die Vorlage treu wiedergibt, nicht den gleichen Wert wie die bisher besprochenen Übersetzungen <sup>2)</sup>.

6. Die arabischen Übersetzungen aus dem 10. und 15. Jahrh. sind wegen ihres späten Entstehens und ihrer unkritischen Überlieferung von geringer Bedeutung.

### c) Die Väterzitate.

Am wertvollsten sind die Zitate bei Clemens Al., Origenes, Hippolyt, Ephräm und Eusebius für den griechischen Text, bei Cyprian, Augustin, Lucifer von Calaris für den lateinischen Text. Die Zitate des Hieronymus, vielleicht auch die des Hilarius, sind unmittelbar aus dem griechischen Text übersetzt <sup>3)</sup>. Den Versuch, die Väterzitate für die Textkritik auszunutzen, hat zuerst Holmes gemacht. Reusch hat die Arbeiten seiner Vorgänger aufgenommen und ergänzt.

## § 11. Literatur.

Obwohl das B. d. W. von den Vätern so häufig zitiert wird, hat es, abgesehen von einigen Homilien des Ambrosius und des Augustinus, erst im 6. Jahrh. in dem Priester Bellator einen Erklärer gefunden, dessen Auslegung aber bereits zur Zeit des Rhabanus Maurus († 840), welcher den ersten uns erhaltenen Kommentar verfaßt hat (Migne Patr. lat. 109), verloren war. Vom 9. Jahrh. ab wurde das Buch häufig kommentiert. J. A. Schmid hat die Erklärer mit möglichster Vollständigkeit aufgezählt <sup>4)</sup>. Hier seien nur folgende genannt: Hugo v. St. Caro († 1260), Postilla in l. Sap (Opp. omn. Lugd. 1669, tom. III), S. Bonaventura († 1274), Expositio in l. Sap (Opp. omn. V. ed. Ven. 1754), Nic. v. Lyra († 1341), Postilla in l. Sap (ed. Basil. 1502, tom. III), Robert Holkoth († 1349), Postilla supra l. Sap (ed. Colon. 1689)

<sup>1)</sup> A. Dillmann, *Vet. Test. aethiopici libri apocryphi*, Berlin 1894, 118—152.

<sup>2)</sup> Die von Holmes-Parsons abweichenden Lesarten sind von Dillmann 152 zusammengestellt. Feldmann teilt die Varianten mit.

<sup>3)</sup> Reusch, *Observationes criticae* 8 sq.

<sup>4)</sup> Kommentar 50—56.

und Praelectiones in l. Sap regis Salom. (ed. 1586), Dionysius Carthus. († 1471), Enarrationes in Sap et Eccli (Par. 1548), Petrus Nannius († 1557), Sap Sal (Basil. 1552), Cornel. Jansenius ep. Gandav., Annotationes in l. Sap (Antv. 1589), Ioan. Lorinus, Com. in Sap (Colon. 1624), Cornelius a Lapide, Com. in l. Sap (Antv. 1694), Corn. Jansenius Iprensis ep., Analecta (Migne Script. Curs. compl. XVII), Guil. Smits, Sap vulg. ed. elucidata (Antv. 1749), A. Calmet, Com. (t. VII Wirceb. 1792), Ioan. Maldonatus, Com. in Sap Sal (Par. 1643), Estius, Annotationes in praecipua et difficiliora scripturae loca (Colon. 1631), Em. Sa. Notationes in totam Script. sacr. (Colon. 1620), Tirinus, In s. Script. Commentarius Lugd. 1664.

Im 19. und 20. Jahrh. sind folgende katholische Kommentare erschienen:

Th. A. Dereser, Die Sprichwörter . . . das B. d. W.<sup>2</sup>, Frankfurt 1825.

J. A. Schmid, Das B. d. W. übers. u. erkl., Wien 1858, <sup>2</sup> 1865.

Const. Gutberlet, Das B. d. W. übers. u. erkl., Münster 1874.

H. Lesètre, Le Livre de la Sagesse, Paris 1880, <sup>2</sup> 1896.

Fillion, La Sainte Bible V<sup>4</sup>, Paris 1901.

Zenner, Der erste Teil des B. d. W., Z. f. k. Th. 22, 1898, 417—431. H. Wiesmann, Der zweite Teil des B. d. W. (aus dem Nachlaß Zenners hsg. u. ergänzt) Z. f. k. Th. 35, 1911, 21—29. 449—465. 665—673.

Cornely, Com. in l. Sap, Opus posthumum ed. Fr. Zorell (Cursus Scripturae sacrae II, 5), Paris 1910<sup>1)</sup>.

Von protestantischer Seite liegen folgende Kommentare vor<sup>2)</sup>:

Bauermeister, Commentarius in Sap Sal, Göttingen 1828.

C. L. Willibald Grimm, Kommentar über das B. d. W., Leipzig 1837.

— — Das B. d. W., Leipzig 1860 (Exeget. Handb. zu den Apokr. VI).

Deane, The book of Wisdom, Oxford 1881.

Farrar, The Wisdom of Salomon, bei H. Wace, Apocrypha I, 403—534, London 1888.

E. C. Bissel, The Apocrypha on the Old Test., New York 1890 (in Langes Kommentar).

Zöckler, Die Apokryphen des A. T., 355—395, München 1891 (Strack-Zöcklers Kommentar IX).

Ed. Reuss, Das A. T. VI, 343—378, Braunschweig 1894.

C. Siegfried, Die Weisheit Sal., bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseud-epigraphen des A. T. I, 476—507, Tübingen 1900.

R. G. Moulton, Ecclesiastes and the Wisdom of Solomon, New York 1903.

Gregg, The Wisdom of Solomon, Cambridge 1909.

<sup>1)</sup> In Cornelys gründlichem und umfassendem Kommentar sind die Auslegungen vieler älterer und neuerer Erklärer angegeben.

<sup>2)</sup> Die ältere protest. Lit. ist von Grimm 46 zusammengestellt.

Für die Lehranschauungen des B. d. W. kommen folgende Darstellungen in Betracht <sup>1)</sup>:

- Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des A. T., Leipzig 1795, 86—207.  
 Gfrörer, Philo und die alexandrin. Theosophie, Stuttgart 1831, II, 200—272.  
 Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie, Halle 1834, II, 152—179.  
 Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851, 322—378.  
 Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weish. Sal., StKr. 1865, 690—722.  
 J. Langen, Das Judentum in Palästina z. Z. Christi, Freiburg 1866, 26—34 et passim.  
 M. Heinze, Die Lehre vom Logos, Oldenburg 1872, 192—202.  
 C. Siegfried, Philo von Alexandria, Jena 1875, 22—24.  
 Die Anthropologie des B. d. W. Kath. 1875, II, 225—250.  
 F. Klasen, Die atl Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878.  
 Ch. H. Wright, The Book of Koheleth, London 1883, 53—76.  
 Durand, La theologie et la morale de la Sapience, Thèse. Montauban 1885.  
 Edm. Pfeleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886, 289—348.  
 Drummond, Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophie in its development and completion, London 1888, I, 177—229.  
 H. Grätz, Geschichte der Juden III<sup>4</sup>, Leipzig 1888, 337. 382 ff. 611 ff.  
 P. Menzel, Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Sal., Halle 1889, 39—70.  
 H. Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrinhalt der atl Weisheitsbücher, Wien 1889.  
 Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Paris 1890, 211—309. 373—412.  
 Rochat, Étude historique et critique sur la Sapience de Salomon. Thèse. Genève 1890.  
 Fromentin, Essai sur la Sapience. La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chretienne. Thèse. Nimes 1891.  
 Anathon Aall, Der Logos, I. Bd. Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie, Leipzig 1896, 174—183.  
 F. R. Tennant, The teaching of Ecclesiasticus and Wisdom on the introduction of sin and death. Journ. of Th. Stud. II, 1901, 207—223.  
 André, Les Apocryphes de l'A. T., Florence 1903, 310—328.  
 P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903.  
 Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2<sup>4</sup>, Leipzig 1903, 292—296.  
 M. Friedländer, Griech. Philosophie im A. T., Berlin 1904, 182—208.  
 Skinner, The cosmopolitan aspect of the Hebrew Wisdom, Jew. Quart. Rev. XVII, 1905, 240—262.  
 Wm. Weber, Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomos, Z. f. w. Th. 1905, 409—444.

<sup>1)</sup> Untersuchungen, welche nur eine einzelne Stelle zum Gegenstand haben, sind im Kommentar angeführt.



- Ren. Host, *Le Judaïsme Égyptien un peu avant et un peu après l'ère chrétienne et le mouvement sapientiel qu'il produisit*, Bessarione ser. II, vol. X, 1906, 228—247.
- Baynes, *The history of the Logos*, Journ. of the R. Asiat. Soc. 1906, 373—385.
- W. Bousset, *Die Religion des Judentums im alt. Zeitalter*, Berlin 1906.
- Lagrange, *Le Livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, Rb. 1907, 85—104.
- L. Coillard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alt. Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh 1907.
- P. Heintze, *Die griechische Philosophie im B. d. W.* (Alt. Abb. v. J. Nikel I, 4), Münster 1908.
- M. Feldmann, *Die literarische Art in Weisheit 10—19*, Theol. u. Glaube 1909, 178—184.
- W. Weber, *Die Seelenlehre der Weisheit Sal.*, Z. f. w. Th., 1909, 314—332.
- E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III*, Leipzig 1909, 505—512 (mit reichen Literaturangaben).
- Nemera, *L'allegorismo nel libro della Sapienza*, Riv. d. scienze teol. 1910, 173—176.
- J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2. Bd., Regensburg 1910.
- P. Heintze, *Prediger und Weisheit Salomos*, Kath. 1910, I, 32—54.
- *Das jüngste Gericht im B. d. W.*, Theol. u. Gl. 1910, 89—106.
- W. Weber, *Heimat und Zeitalter des eschatologischen B. d. W.* (1—5), Z. f. w. Th. 1911, 322—345.
- *Der Auferstehungsglaube des eschatologischen B. d. W.*, Z. f. w. Th. 1912, 205—239.
- P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1912.
- E. Gariner, *Komposition und Wortwahl des B. d. W.*, Berlin 1912.



# KOMMENTAR.





## Erster Hauptteil.

# Die Weisheit ist die Quelle zeitlichen und ewigen Glückes (C. 1—5).

### 1. Abschnitt.

Wer die Weisheit erlangen will, muss die Sünde meiden (1, 1—15).

#### a) Ermahnung zur Gerechtigkeit (1, 1—5).

- 1, 1 *Liebet Gerechtigkeit, ihr Regenten der Erde.*  
*Denket nach über den Herrn in guter Gesinnung,*  
*Und in Einfalt des Herzens suchet ihn,*
- 2 *Weil er sich finden läßt von denen, die ihn nicht versuchen,*  
*Und sich denen offenbart, die ihm nicht mißtrauen.*
- 3 *Denn verkehrte Erwägungen scheiden von Gott,*  
*Und die herausgeforderte Allmacht stößt die Unverständigen*  
*von sich.*
- 4 *Denn in eine Übles sinnende Seele geht die Weisheit nicht ein,*  
*Noch nimmt sie Wohnung in einem der Sünde verfallenen Leibe.*
- 5 *Denn der heilige Geist der Zucht flieht die Falschheit*  
*Und entfernt sich vor unverständigen Gedanken*  
*Und wird verscheucht, wenn Ungerechtigkeit naht.*

1 Die Aufforderung, mit welcher das Buch ohne jeden andern Eingang beginnt, läßt sogleich erkennen, daß es dem Verfasser nicht darum zu tun ist, abstrakte Belehrungen zu geben, sondern vor allem zum Guten anzuleiten. Die *χοίνοιτες τὴν γῆν*, welche hier angeredet werden, sind nicht der Stand der Richter,

sondern Könige, Herrscher. Abgesehen davon, daß in dem ganzen folgenden Abschnitt von den Berufspflichten eines Richters nicht die Rede ist, bedeutet ja nach biblischem Sprachgebrauch „richten“ auch das Rechtschaffen in weiterem Sinne, und da dies Aufgabe der Führer des Volkes ist, so heißen diese in der vorköniglichen Zeit שפטים „Richter“. Deshalb kann שופט allgemein den „Herrscher“, „König“ bezeichnen, z. B. Am 2, 3; Mich 4, 14; Ps 2, 10; an letzter Stelle wird auch von der LXX שפטים, das parallel zu מלכים steht, mit *κρίνοντες* wiedergegeben. Diese Bedeutung ist auch Sap 1, 1 anzunehmen, da in der Anrede 6, 1 ff. die „Richter der Enden der Erde“ mit den „Königen“ identifiziert werden. Dies ist von Zenner übersehen worden, welcher, wie aus seiner Übersetzung „Erdenforscher“ und dem Hinweis auf 9, 1—3; 13, 4 hervorgeht, der Meinung ist, daß 1, 1 die Weisen der Welt angeredet würden, welche durch Betrachtung der irdischen Dinge zur Erkenntnis der Wahrheit (*δικαιοσύνη*) gelangen könnten. Unter γῆ ist nicht die Heimat des Schriftstellers zu verstehen (Wm. Weber Z. f. w. Th. 1904, 159 f.); denn der Autor redet 1, 1 weder die Ptolemäer noch Antiochus IV. Epiphanes und dessen Beamten an. Dagegen spricht schon die Wendung *πέλατα γῆς* 6, 1. Cornely denkt an jene Israeliten, die durch Einsicht, Wissen oder Abstammung sich einer gewissen Autorität bei ihren Volksgenossen erfreuten, ja er glaubt, daß der Verfasser alle Juden, die das Gesetz treu beobachteten, im Auge habe; denn dieselben ständen wegen ihres Gottesglaubens ideell nicht nur über den Götzendienern und den heidnischen Philosophen, sondern auch über ihren abtrünnigen Landsleuten und verdienten daher die Bezeichnung „Richter“ wegen der Verheißung Sap 3, 8; 5, 16 und Sir 4, 16: „Wer auf die Weisheit hört, wird über Völker richten.“ Aber daß Juden, und seien sie noch so fromm, zu seiner Zeit die Erde regierten, wird der Autor wohl nicht haben behaupten wollen. Die Hypothese Siegfrieds, der Verfasser wende sich nur scheinbar an die Herrscher und Gewalthaber der Erde und denke in Wirklichkeit an die mächtigen und einflußreichen Großen in seiner jüdischen Umgebung, die von der Religion der Väter abgefallen waren und an die heidnische Regierung sich angeschlossen hatten, berücksichtigt nicht, daß die Gottlosen nur 2, 10—20 im Besitze materieller Macht erscheinen, dagegen Kap. 3—5 lediglich als Sünder geschildert werden, und daß auf einen so abgegrenzten Leserkreis ein großer Teil des Buches überhaupt nicht passen würde.

Der Wortlaut 1, 1 und 6, 1 läßt keine andere Erklärung zu als die, daß der Autor die heidnischen Könige der Welt anreden will. Es wäre nun zu fragen, ob er diese als einzige Adressaten betrachtet, ja ob er überhaupt erwartet, daß dieselben zu seinen Lesern zählen würden.

Daß der Verfasser an die heidnischen Könige wenigstens nicht ausschließlich sich wendet, geht schon daraus hervor, daß er im folgenden nicht von den Pflichten der Regenten handelt, nicht einmal von den Pflichten, die ein vornehmer Mann gegen seine unter ihm stehenden Mitmenschen zu erfüllen hat, am wenigsten von den speziellen Pflichten des Richters. Vielmehr sucht er im ersten Abschnitt die ungerecht verfolgten Juden zu trösten und zur Standhaftigkeit zu ermahnen. Darauf aber schildert er, wie die Weisheit für alle Menschen den höchsten Wert besitzt, weshalb wir annehmen müssen, daß die Schrift zunächst für alle Juden bestimmt ist, welche am Gesetze festhielten. Daß der Verfasser wenigstens hoffen mochte, manche abtrünnige Stammesgenossen durch die erschütternden Töne, die er anschlägt, auf den rechten Weg zurückzuführen, und jene, welche unter dem Druck der Verhältnisse an der Vorsehung Gottes irre wurden, im Glauben zu festigen, kann wohl nicht bezweifelt werden. Aber der Autor dürfte sich auch bewußt gewesen sein, selbst den Heiden gegenüber eine Mission zu haben, so daß er diese ebenfalls zu seinen Lesern rechnet, wenn sie auch nur an zweiter Stelle in Betracht kommen. An alle Menschen also ergeht die Mahnung, die Gerechtigkeit zu lieben. Warum aber apostrophiert dann der Verfasser gerade die heidnischen Könige? Nicht etwa weil er in ihnen die Repräsentanten alles antijüdischen und antigöttlichen Wesens gesehen-hätte (Grimm); denn weder in der Anrede noch in den unmittelbar folgenden Ausführungen tritt eine Polemik gegen das Heidentum hervor. Vielmehr mußte er sich dieser Form der Anrede bedienen, um die den zeitgenössischen Lesern wohlverständliche Fiktion, es spreche in der Schrift der König Salomo, durchzuführen. Von dem König Israels, dessen Weisheit bei allen benachbarten Königen und selbst bei Fürsten, die aus weiter Ferne ihn besuchten, die höchste Bewunderung gefunden hatte, kann man es gar nicht anders erwarten, als daß er seine heidnischen Kollegen anredet. Damit gewannen aber, und das ist ein zweiter Grund, die Worte des Verfassers ein größeres Gewicht. Juden wie Heiden mußte ein Buch imponieren, welches sich an die Mächtigen der Erde

wandte und ohne Scheu von ihnen verlangte, ernstlich Gott zu suchen und vor jeder Sünde sich zu hüten, und welches ihnen schwere Strafe androhte, falls sie den Mahnungen kein Gehör schenkten. Für den Untertan ergab es sich da von selbst, daß er von Gott für sein Tun und Lassen ebenfalls zur Rechenschaft gezogen werden würde. Dem Autor mochte ferner das Beispiel der Propheten vor Augen schweben, welche in ihren Drohweissagungen heidnische Völker und Könige anredeten. Endlich durfte er es wohl für wahrscheinlich halten, daß auch vornehme und einflußreiche Heiden sein Werk lesen würden; denn gerade unter diesen gewannen die Juden die meisten Proselyten, nicht in den niederen Ständen, und wenn er sich an die Aristeaslegende erinnerte, welche behauptet, daß die griechische Übersetzung des Pentateuchs Aufnahme in die Bibliothek des Ptolemäus II. Philadelphus gefunden hatte, ja sogar seiner Initiative zu verdanken war, so brauchte er es sogar nicht für unmöglich zu halten, daß auch seine Schrift in die Hände eines heidnischen Königs gelangen könnte.

An hoch und niedrig, an Juden, aber auch an Heiden richtet also der Verfasser die Mahnung, Gerechtigkeit zu lieben. Was unter *δικαιοσύνη* zu verstehen ist, wird im folgenden erklärt. Sie ist nicht jene Tugend, von welcher der Richter im Streite der Parteien sein Urteil bestimmen lassen muß, auch nicht jene Tugend, die der Herrscher bei seiner Regierungstätigkeit üben soll, sondern ganz allgemein das rechte Verhältnis zu Gott, die sittliche Güte als Folge des Gehorsams gegen Gottes Gebote. *Δικαιοσύνη* bedeutet nämlich ebenso wie das hebräische צדקה den Zustand dessen, welcher *δίκαιος* ist, und wird erst durch den Zusammenhang näher bestimmt. Wenn der Autor verlangt, die Gerechtigkeit zu „lieben“, so liegt darin schon die Erwartung, daß man es nicht bei einer bloß theoretischen Wertschätzung derselben bewenden lassen werde, sondern eifrig nach ihr verlangen und streben werde. Sie ist ja nichts anderes als die praktische Weisheit, das tugendhafte Leben. Dies ergibt sich aus dem Vergleich mit 6, 9. 21, aus den Ausführungen v. 3 ff., in denen vor der Sündhaftigkeit als dem entgegengesetzten Zustande gewarnt wird, und aus den beiden folgenden Stichen des ersten Verses, welche, miteinander durch *καί* und durch chiasmatische Anordnung eng verknüpft, an den ersten Stichos sich asyndetisch anschließen und daher eine nähere Erklärung desselben bieten. Die *δικαιοσύνη* wird sich zunächst nach der intellektuellen Seite



darin äußern, daß der Mensch seine Gedanken auf Gott hinlenkt (vgl. Ps 62, 7), nach der moralischen Seite darin, daß er der religiösen Erkenntnis entsprechend handelt, sein Leben nach dem Willen Gottes einrichtet (vgl. Ps 118, 1. 20). Daß in dieser Weise Verstand und Wille zusammenwirken müssen, ist in den Stichen 1 b c ausgesprochen.

*Φρονήσατε περὶ κυρίου ἐν ἀγαθότητι* bedeutet nicht: „Denket gut vom Herrn“, „heget die richtige Meinung von ihm,“ da die Erkenntnis Gottes nicht ein rein verstandesgemäßes Nachdenken bleiben, sondern zur Erweckung der rechten Affekte führen und den Willen bewegen muß. *ἐν ἀγαθότητι φρονεῖν* ist ja nicht gleich *ἀγαθῶς, εὖ φρονεῖν* (vgl. *κακῶς φρονεῖν* 14, 30), sondern bezeichnet die Gesinnung, mit welcher der Mensch über Gott reflektieren muß. Dies ergibt sich aus der parallelen Wendung *ἐν ἀπλότητι καρδίας* „in Aufrichtigkeit, Geradheit des Herzens“. Der Gegensatz dazu ist ein „doppeltes Herz“ (Ps 11, 3; Sir 2, 14; Jac 1, 8; 4, 8). An sich könnte *ἀπλότης καρδίας* von einem Menschen gesagt werden, welcher kindlich glaubt und über die Offenbarungen Gottes nicht vorwitzig nachgrübelt. Da aber der Autor 1 a und 2 ff. zu einem gottgefälligen Leben ermahnt und im A. T. die Wendungen *לִבְךָ אֶת יְהוָה, בָּקַשׁ יְהוָה* = *ζητεῖν τὸν κύριον* (Dt 4, 29; Jer 29, 13; Ps 14, 2; vgl. Röm 3, 11; Hebr 11, 6) meist „nach Gottes Wohlgefallen streben“, „seine Gemeinschaft suchen“ bedeuten, so dürfte der Sinn von 1 c der sein, daß der Mensch durch sittliches Wohlverhalten (*ἐν ἀπλότητι καρδίας*) ernstlich nach Gottes Liebe streben müsse (*ζητήσατε*). Diese Auffassung wird dadurch gestützt, daß im A. T. das Herz vornehmlich als Sitz der Gefühle und des Willens und daher als Zentrum des sittlichen Lebens gilt, viel weniger als Sitz des Wissens, gar nicht als Organ der theoretischen Gotteserkenntnis, und daß besonders an allen Stellen des A. T. die Wendung *יֵשֶׁר לִבְךָ* bzw. *יֵשֶׁר* allein (Dt 9, 5; 1 Kg 9, 4; Ps 24, 21; 118, 7; Job 33, 3; 1 Chr 29, 17 [hier mit *ἐν ἀπλότητι καρδίας* übersetzt] 1 Makk 2, 37; vgl. *ἐν ἀπλότητι καρδίας* Col 3, 22; Eph 6, 5) nicht die gläubige Gesinnung, sondern die Gott wohlgefällige Lebensführung bedeutet. Sap 13, 6 ist keine Gegeninstanz; denn an dieser Stelle handelt es sich darum, daß Heiden zu der Erkenntnis Gottes, die sie noch nicht besitzen, durch den Gebrauch ihrer Vernunft gelangen können, während Kap. 1 von sündhaften Gedanken, Worten und Werken die Rede ist. Daher trägt es auch nichts zur Erklärung bei, wenn man an

Philo de monarch. 36 erinnert: ἄμεινον γὰρ οὐδὲν τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν, καὶ ἡ εὐρησις αὐτοῦ διαφεύγη δύναμιν ἀνθρωπίνην, da dieser jüdische Theosoph hier es für unmöglich erklärt, Gott adäquat erkennen zu können (vgl. de post. Caini 16. 18; de Abr. 80).

Wenn auch die δικαιοσύνη (= σοφία) ein freies Gnadengeschenk Gottes ist und von ihm erbeten werden muß (vgl. 8, 21; 7, 7), so kann und soll der Mensch sich doch auf sie vorbereiten durch ἀγαθότης und ἀπλότης καρδίας sowie durch eifriges Verlangen und Streben nach ihrem Besitz (ᾔροεῖν und ζητεῖν). Gott kommt ihm dann entgegen v. 2. Dieser Gedanke, welcher an der Spitze des Buches steht, wird später wiederholt vorgetragen und weiter ausgeführt. Den jüdischen Lesern war derselbe ohne weiteres klar. Aber auch die ernster denkenden Griechen und Römer, die nicht im Genuß des Irdischen aufgingen, sehnten sich in jener Zeit nach Gemeinschaft mit Gott und nach Erlösung von der Sünde und suchten nicht nur in den griechischen Mysterien, sondern auch bei den orientalischen Religionen, nicht zum wenigsten bei der der Juden, Befriedigung dieses Verlangens. Wer von ihnen nun diese Schrift in die Hand bekam, der fand schon in den einleitenden Worten das, wonach er beehrte: er erhielt Belehrung darüber, daß Gott dem Menschen sich zuwendet und von diesem nur erwartet, daß er ein sittenreines Leben führe und nach Gott sich sehne, um mit ihm in Verbindung zu treten, ein εὐαγγέλιον für einen kleinen Kreis vor jenem εὐαγγέλιον, welches nur kurze Zeit später der Welt den Frieden bringen sollte.

Wenn auch der Unterschied zwischen dem Imper. Praes. und dem Imper. Aor. nicht immer festgehalten wird, so dürfte der Hagiograph den Imper. Aor. doch wohl deshalb gebraucht haben, weil derselbe das unverzügliche Eintreten der Handlung verlangt und daher für kräftiger und dringender gilt als der Imper. Praes. (Winer<sup>7</sup> S. 293 f.), somit, wie hier, ganz angemessen ist bei einer Ermahnung, welche die wichtigste Aufgabe des Menschen zum Gegenstande hat.

2 Zenner liest mit A: ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ πιστεύουσιν αὐτῷ, wobei er ἐμφανίζεται nicht als Parallele, sondern als Gegensatz zu ἐδρίσκεται auffaßt: „Unangenehm fühlbar wird er denen, die nicht glauben.“ Da dieses logische Verhältniß nicht erkannt worden sei, so sei die Lesart μὴ ἀπιστοῦσιν in den Text eingedrungen, durch welche der Zusammenhang gestört werde.

Der Abschnitt 1, 3—6, 11 knüpfe an 1, 2b (Cod. A) an, der Anfang des zweiten Teils 6, 12 ff. greife auf 1, 2a zurück, 1, 2 enthalte die Themata der (von Zenner angenommenen) Hauptteile 1, 3—6, 11 und 6, 12—19, 22. Allein es läßt sich nicht beweisen, daß *ἐμφανίζεται* den Gegensatz zu *εὐρίσκεται* bildet. Daß die It. 1, 2 *ἐμφανίζεσθαι* und 6, 5 *εἰρίστασθαι* mit apparere übersetzt, ist schon deshalb kein Grund für diese Annahme, weil an letzter Stelle *φρικτῶς* hinzugefügt ist, um das Drohende der Erscheinung anzudeuten; 17, 4 aber handelt es sich nicht um eine Erscheinung Gottes, und überdies ist hier besonders bemerkt, daß die Erscheinungen Furcht einflößten. Verfehlt ist auch die von Zenner aus 1, 2 (nach der Lesart von A) entwickelte Disposition. Der Gedanke, daß Gott „unangenehm fühlbar wird denen, die nicht glauben“, steht allerdings im ersten Teil, wird aber ebenso in den letzten Kapiteln vorgetragen: 10, 8. 19; 11, 11 ff.; 12, 3 ff. 20 ff.; 14, 31; 16, 1 ff. 15 ff.; 17; 18; 19. Andererseits wird nicht nur im zweiten, sondern auch im ersten Teil gelehrt, daß „Gott sich finden läßt, wenn man ihn nicht versucht“ (1, 2a): 2, 22 ff.; 3, 1 ff. 13 ff.; 4, 1 ff. 7 ff. (besonders 4, 10. 14. 15); 5, 5. 15. 16. Endlich bieten sämtliche Zeugen, abgesehen von A, die Lesart *τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν*: B<sup>x</sup>, alle Minuskeln außer 261, in welchem aber beide Negationen ausgelassen sind (*τοῖς πιστεύουσιν*), Kopt. Boh. Arn. Aeth. Syr. hex., von den Vätern (vgl. Reusch) Didymus, Origenes, Hieronymus; Syr. und It. (qui fidem habent in illum) übersetzen zwar positiv: *τοῖς πιστεύουσιν*, können aber wohl *τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν* gelesen haben.

*Εὐρίσκεται* 2a korrespondiert mit *ζητήσατε* 1c, daher auch *τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν* mit *ἐν ἀπλότητι καρδίας*. 2b ist parallel zu 1b; denn es entsprechen sich *ἐμφανίζεται* und *φρονήσατε*, also auch *τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ* und *ἐν ἀγαθότητι*. Die Anordnung von 1b bis 2b ist mithin chiasmisch: a b b a. Aus dem Parallelismus ergibt sich, daß 2a mehr das menschliche Wollen, 2b mehr das Erkennen betont wird. Der Mensch kann nun Gott versuchen *אִתְּחִילָהּ*, 1. indem er zweifelt, ob Gott allmächtig ist und helfen will (so Ex 17, 2. 7; Dt 6, 16; Ps 78, 18; 94, 9; 105, 14; Js 7, 12), 2. indem er durch seine Sünden Gott gleichsam auf die Probe stellt, um zu sehen, ob er auch strafen werde, also die göttliche Gerechtigkeit herausfordert (so Nm 14, 22; Ps 78, 41. 56; Act 5, 9; 15, 10; 1 Kor 10, 9). Da nun die Wendung *τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν* parallel ist zu *ἐν ἀπλότητι καρδίας* und in den

folgenden Versen darauf hingewiesen wird, daß sündhaftes Denken und Handeln von Gott trennt, so kann 1, 2 nur die zweite Bedeutung in Betracht kommen: Gott läßt sich finden von denen, die nicht durch Sünden seine Langmut auf die Probe stellen; denn wer fromm lebt (*ἐν ἀπλ. καρδίας*), erzürnt Gott nicht durch Frevel (*μὴ πειράζουσιν*). *Εὐρίσκειν* ist dann nicht von der Erkenntnis Gottes zu verstehen (Sap 13, 6; Js 65, 1), sondern, wie auch aus dem parallelen Ausdruck *ζητεῖν* hervorgeht, von der dem tugendhaften Menschen sich zuneigenden Liebe und Freundschaft Gottes (vgl. Dt 4, 29; Jer 29, 13). 2a spricht also denselben Gedanken aus, den ein früherer Weisheitslehrer in die Worte gekleidet hat: „Der Sünder ist ein Greuel dem Herrn, aber mit dem Rechtschaffenen verkehrt er vertraulich“ (Prv 3, 32). *Ἀπιστεῖν* findet sich in der LXX außer in Sap nur 2 Makk 8, 13, hier ausgesagt von Juden, welche nicht glauben wollen, daß Gott sie schützen werde. *Οἱ μὴ ἀπιστοῦντες* sind nicht einfach „Gläubige“ im Gegensatz zu vollständig Ungläubigen, sondern entsprechend dem Parallelismus zu 1b solche, die in ihrer guten Gesinnung (*ἐν ἀγαθότητι*) auf Gott vertrauen; seiner Fürsorge sich überlassen. Wer über Gott gläubig nachdenkt (*φρονεῖν*), seine Allmacht und Güte erwägt, der muß ja Vertrauen zu ihm haben (vgl. zu dieser Bedeutung von *μὴ ἀπιστεῖν* Sap 10, 7; 12, 17; 18, 13). Ihm kommt Gott entgegen, indem er sich ihm offenbart (*ἐμφανίζεται*), zwar nicht durch ein Wunder, in einer Theophanie, wie einst dem Moses (Ex 33, 17—23), wohl aber durch innere Erleuchtung, die ihm das Bewußtsein gibt, ein Kind Gottes zu sein (vgl. 6, 12 ff.), von ihm geliebt zu werden, und die ihm so schon auf Erden einen Vorgeschmack der Seligkeit gewährt, welche jene genießen, welche in kindlicher Hingebung an ihn ihr Leben opfern (3, 1 ff.). Die Frage, ob und auf welchem Wege der Mensch zu der Erkenntnis Gottes gelangen könne, wird in unserer Stelle also nicht behandelt. Der Autor denkt hier zunächst an die schwierigen Verhältnisse, in denen seine frommen Stammesgenossen sich befanden. Aber auch die Heiden, welche in der Religion der Juden den wahren Gott suchten, konnten aus seinen Worten Trost schöpfen. Sie erfuhren, daß sie von Gott nicht verlassen seien, sondern daß er in seiner Liebe sich ihnen zuwenden wolle, wenn sie nur mit ganzem Herzen sich ihm hingäben. — Zu dem in v. 2 ausgesprochenen Gedanken vgl. 2 Chr 15, 2.



Während der Verfasser die Aufforderung zum Streben nach Gerechtigkeit v. 2 dadurch unterstützt, daß er als Lohn die Kinderschaft und Gnade Gottes und die damit verbundene innere Freude in Aussicht stellt, erinnert er v. 3—5 daran, daß die Sünde unfehlbar den Verlust der Liebe Gottes zur Folge hat. 3 Die zweite Vershälfte, von der wir bei der Erklärung am besten ausgehen, wird sehr verschieden aufgefaßt. Viele ältere Exegeten fanden in Anlehnung an die Übersetzung *probata virtus* der Itala hier den Gedanken enthalten, daß durch die Tugend (*δύναμις*), die sich bewähre (*δοκιμαζομένη* = *probata*), die Toren d. i. die Sünder beschämt würden (*ἐλέγχει*): *Sola probi hominis praesentia assidua est improborum accusatio* (Calmet). Der Zusammenhang verlangt aber, diese Stelle auf das Verhältnis Gottes zum Menschen zu deuten. Verstehen daher auch alle neueren Erklärer *δύναμις* von der Allmacht Gottes, so weichen sie doch in der Auffassung des Wortes *δοκιμαζομένη* voneinander ab. Die von einigen vorgeschlagene Auslegung: „Die als solche sich bewährende Macht“ (so auch Zenner: „Die tatsächliche Probe seiner Macht“) scheitert daran, daß *δοκιμάζειν* vom Verfasser wie überhaupt in der Hl. Schrift parallel zu *πειράζειν* gebraucht wird (2, 17. 19; 3, 5. 6; 11, 9. 10; Ps 94, 9; 2 Kor 13, 5; Hebr 3, 9). Deshalb vertreten die meisten Exegeten eine Erklärung, welche von Tirinus mit den Worten wiedergegeben wird: *potentia Dei tentata et lacerata impiorum diffidentia et infidelitate*. Wie v. 2 *ἐδρίσκεται* und *ἐμφανίζεται*, v. 4 *εἰσελεύσεται* und *κατοικήσει* sich entsprechen, so korrespondieren v. 3 *χωρίζουσιν* und *ἐλέγχει*. *Ἐλέγχειν* bedeutet widerlegen, dann tadeln, zurechtweisen, hier wegen des Parallelismus abweisen, von sich stoßen: Die durch die Sünde herausgeforderte Allmacht Gottes stößt von sich die Gottlosen, welche hier, wie häufig in der Hl. Schrift, Toren (*ἄφρονες*) genannt werden, weil sie nicht erkennen, was ihnen zum Heile dient. Wenn aber Gott den Sünder sich selbst überläßt, so wird er immer verstockter und verharret auf seinem bösen Wege, bis er zuletzt dem ewigen Tode verfällt (1, 16; 3—5). *Δύναμις* ist nicht Synonym für *σοφία*, sondern steht, wie der Parallelismus zeigt, für *παντοδύναμος θεός*. Der Schriftsteller erinnert an die Allmacht Gottes besonders deshalb, weil der Gedanke, daß der Herr dem Guten in allen seinen Nöten zu helfen vermag, jeden Sünder aber, stehe er auch noch so hoch, und jede Sünde zu strafen imstande ist, wohl geeignet ist, den Gerechten zur Ausdauer, den Frevler zur Einkehr in sich

selbst und zur Abkehr von der Sünde zu bewegen. Da Gott nicht allein durch Zweifelsucht (2b) verletzt wird und δοκιμαζομένη mit πειράζουσιν korrespondiert, so wird nicht 2b durch v. 3 erläutert (Zenner), sondern v. 3 ist parallel zu v. 2. Ἐλέγχει ist der Gegensatz zu ἐδρίσκεται, χωρίζουσιν der Gegensatz zu ἐμφανίζεται. Es entsprechen sich also 3a und 2b, 3b und 2a. λογισμοί sind nicht einfach Gedanken (It. cogitationes), sondern Berechnungen, Erwägungen, an denen der Wille beteiligt ist, vgl. 4a κακότεχνος γνῆ. Die sündhaften Pläne der Gottlosen werden „krumm“ (σκολιοί vgl. Prv 21, 8) genannt, weil sie den Menschen vom rechten Wege abführen (vgl. die Ausdrücke „verkehrtes Geschlecht“ Dt 32, 5; Ps 77, 8; „verkehrter Mund“ Prv 4, 24). Der Autor hat, wie aus 2b hervorgeht, besonders Zweifel an Gottes Allmacht und an der Vorsehung im Auge, wie sie von den Freigeistern Cap. 2 geäußert werden. Solche Gedanken trennen den Menschen dadurch von Gott, daß sie ihm seine Gnade und Liebe rauben; Gott offenbart sich dem Sünder nicht (ἐμφανίζεσθαι 2b). — Da 3a und 3b ebenso wie 2a und 2b wie auch 4a und 4b nicht lediglich denselben Gedanken variieren, sondern sich gegenseitig ergänzen, so ist δέ s. 55. 254 It. dem τέ B A min. vorzuziehen. τέ und δέ werden in den Handschriften oft verwechselt, besonders wenn es sich nicht um einen Gegensatz handelt, sondern, wie hier, nur um eine Anknüpfung.

4 Das Futurum bezeichnet in diesem wie in den folgenden Sätzen eine allgemein gültige Wahrheit. In dem Ausdruck κατά-χρεος ist der Gedanke enthalten, daß die Sünde ebenso Macht über den Gottlosen hat wie der Gläubiger über den Schuldner. Der Sünder ist der Sünde Knecht. Damit ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Leib von dieser Sklaverei wieder frei werden kann, wenn der Mensch nämlich sich Gott zuwendet und die Weisheit dann wieder in ihn einkehrt. Der Plural peccatis der It. wird nur von einigen Vätern und von Syr gestützt (Reusch). Der Verfasser hat an unserer Stelle wie an anderen, welche mit dieser verwandt sind, die göttliche Weisheit im Auge. Wer die göttliche Weisheit nicht besitzt, ist fern von Gott; denn Gott und die Weisheit wohnen zusammen (8, 3 συμβίωσις), und Gott liebt nur den, welcher mit der (göttlichen) Weisheit zusammenwohnt (7, 28). Gott sendet die Weisheit dem Menschen vom Himmel, damit er den rechten Weg zu wandeln vermag (9, 17. 18). Es kann daher nicht auffallen, wenn der Autor in diesem Verse lehrt,

daß die göttliche Weisheit mit dem tugendhaften Menschen sich vereinigt, in den bösen aber nicht eingeht. Daß die menschliche Weisheit d. i. die Tugend in dem Gottlosen nicht Wohnung nimmt, hätte er nicht zu betonen brauchen. Auch fordert der Zusammenhang, in der σοφία v. 4 die göttliche Weisheit zu erblicken. Leib und Seele bezeichnen den ganzen Menschen; vgl. 2 Makk 7, 37; 14, 38; 15, 30. Der Verfasser ist also kein Anhänger der platonischen Trichotomie. Um so mehr muß es befremden, daß man aus jener Umschreibung den Schluß ziehen will, er habe den Leib als Quelle und Sitz des sittlich Bösen betrachtet wie Philo, der sich hier von Plato beeinflusst zeigt, aber auch mit diesem als Teile des Menschen Geist, Seele und Leib unterscheidet. Gesetzt, der Autor hätte tatsächlich den Leib an sich für böse gehalten, so hätte er diesen Schluß verlangt gebieterisch der Parallelismus – auch die Seele als böse angesehen. Dann mußte er aber glauben, daß die Weisheit in keine Seele einköhre, daß sie keinem Menschen zuteil werde. Indessen lehrt er, daß die Weisheit mit manchen Seelen sich verbindet und in manchen Leibern wohnt, die also an sich nicht böse sind (vgl. 8, 19, 20). Wie 4a *πρὶν* näher bestimmt wird durch *κακότητος*, so 4b *σῶμα* durch *κατάχρησιν ἀμαρτίας*. Nur dem Leibe, welcher Werkzeug der Sünde ist, ist es versagt, die Weisheit zu beherbergen<sup>1)</sup>. In diesem Sinne spricht auch der Apostel von einem „Leibe der Sünde“, einem „sterblichen Leibe, in dem die Sünde zu herrschen“ vermag (Röm 6, 6, 12), vom „Leibe dieses Todes“ (7, 24), und erklärt, daß er „verkauft unter die Sünde“ sei (7, 14), ohne daß man hierin eine Abhängigkeit von Philo erblickt. Wenn die Seele sich des Leibes zu guten Handlungen bedient, so tritt die Weisheit zu ihm in Beziehung. Somit steht dieser Vers zu der platonisch-philonischen Anschauung von dem Verhältnis des Leibes zur Seele (der Leib Grab der Seele und Prinzip des Bösen) im Gegensatz. Eine Ausflucht ist es, wenn man behauptet, der Verfasser nehme an, daß nicht alle Leiber in gleichem Grade von der Sünde beherrscht seien.

5 Da dieser Vers mit dem vorhergehenden durch γὰρ verbunden ist, so will er die Frage beantworten: Warum hält sich die göttliche Weisheit von einem bösen Menschen fern? Im A. T. ist der Geist Gottes jene göttliche Kraft, welche, wie alles phy-

<sup>1)</sup> Man kann sich hier auch daran erinnern, daß der Leib durch manche Sünden, besonders des Fleisches, befleckt wird.

sische, so auch alles moralische Leben wirkt, und wenn unser Autor ihn heilig nennt, hat er hierin Vorgänger in anderen alttestamentlichen Schriftstellern, die von einem „heiligen Geiste Gottes“ (Jes 63, 10. 11; Ps 51, 13) oder vom „Geiste des heiligen Gottes“ (Dan 4, 5. 6. 15; 5, 11) reden. Die Kraft, die das Wirken Gottes vermittelt, welcher im A. T. so oft ein „heiliger Gott“ genannt wird, muß selbst heilig sein. Der Ausdruck ἅγιον πνεῦμα findet sich aber nur hier und 9, 17, während das hebräische רוּחַ קֹדֶשׁ (Ps 51, 13; Jes 63, 10. 11) in der LXX mit πνεῦμα ἁγίου-σύνης wiedergegeben wird. Der Geist heißt „heilig“ (ἅγιον emphatisch vorangestellt), weil er in engster Beziehung zu Gott steht (vgl. 1, 7) und weil er den Menschen heiligt, die Sünde aber haßt. Die Wortstellung fordert, παιδείας nicht mit δόλον zu verbinden (trügerische Gelehrsamkeit, Trug der Lehre), sondern mit πνεῦμα. Dafür sprechen auch Analogien wie πνεῦμα σοφίας 7, 7, πνεῦμα συνέσεως Sir 39, 8 (LXX 39, 6). Die Lesart παιδείας wird gestützt durch B s min. It. Syr. Aeth. Shex, während die Lesart σοφίας A 248 Kopt. Boh. Arm. sich als eine aus 4a eingedrungene Variante erklärt. Παιδεία, meist Übersetzung von מִסְכָּה, bedeutet Züchtigung, dann Belehrung, Zurechtweisung, endlich das Resultat der Erziehung, die „Zucht“ im Sinne des rechten sittlichen Verhaltens, des gottgefälligen Lebens; vgl. Sap 6, 17; 7, 14. In diesem Sinne steht מִסְכָּה parallel zu דַּעַת חֻכָּמָה Prv 1, 2; 23, 23; Sir 1, 34 (LXX 1, 27). Der hl. Geist wird ein Geist der „Zucht“ genannt, weil er im Menschen dieses sittliche Leben hervorbringt. — Weisheit und heiliger Geist erscheinen hier nahezu identisch. Beide fliehen den Sünder. Wie durch die Weisheit, so wirkt Gott durch den hl. Geist alles physische und moralische Leben. Was dem πνεῦμα κυρίου 1, 7, das wird der σοφία 8, 1 zugeschrieben. Der hl. Hieronymus erblickt in dem „hl. Geiste der Zucht“ die dritte Person in der Gottheit, welcher hier Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht beigelegt werde (Comment. in Jes 63, 8 sqq.). Zschokke hat diese Erklärung aufgenommen<sup>1)</sup>. Tatsächlich stellt der Autor den hl. Geist als Person dar; denn er erklärt, daß derselbe in den Frommen Wohnung nehme und die Bösen meide, schreibt ihm also Erkennen und Wollen zu. Die Hypostasierung des alttestamentlichen Geistes Gottes wird von ihm jedenfalls weiter durchgeführt als von den älteren kanonischen Büchern, und er bereitet so auf die Offen-

<sup>1)</sup> Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrinhalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher, Wien 1889, S. 76.



barung der Trinität vor. Vom christlichen Standpunkt können wir hier wohl die dritte Person der Gottheit beschrieben finden. Daß aber der Verfasser selbst dieses Geheimnis erkannt hat, ist unwahrscheinlich; denn die alttestamentlichen Schriftsteller waren von Gott zur Verkündigung desselben nicht ausersehen worden. Weil der hl. Geist die Sünde haßt, flieht er einen Menschen, welcher eine listige, verschlagene Gesinnung (*δόλος*) besitzt und infolgedessen sich durch Gedanken und Entschlüsse versündigt, welche Gottes Willen nicht entsprechen (*λογισμοὶ ἀσύνετοι, ἀσύνετοι* in moralischem Sinne wie *ἄφρονες* v. 3; Sir 15, 7 sind *ἄνθρωποι ἀσύνετοι* identisch mit *ἄνθρωποι ἁμαρτωλοί*), überhaupt in Gedanken, Worten und Werken Unrecht tut (*ἀδικία*). *Ἀπαραστήσεται ἀπὸ λογ. ἀσυν.*: Der heilige Geist verläßt die Seele, welche sündhafte Gedanken hegt.

Von 5c sagt Bauermeister: *quot sunt interpretes, tot fere interpretationes, quarum una altera est infelicio*. Bois (378—380) glaubt daher, daß dieser Stichos ursprünglich zwischen v. 8 und 9 und 6a zwischen 13 und 14 gestanden habe. Dagegen läßt sich im allgemeinen bemerken, daß in Sap wie überhaupt in der Spruchliteratur der Fortschritt der Gedanken an vielen Stellen nicht sehr deutlich ist und daß es daher möglich ist, einen oder selbst mehrere Verse an einer anderen Stelle einzureihen, ohne daß der Zusammenhang gestört würde. Man könnte z. B. v. 7 vor oder nach v. 10 versetzen, 5c könnte ebensogut nach 9c oder nach 10b stehen. Der Umstand, daß ein Vers an einer Stelle sich einordnen läßt, ist also kein Grund, die Überlieferung des Textes einfach beiseite zu schieben. Überdies müßte 5c sich an 8b nicht mit *καί*, sondern mit *δέ* oder *γάρ* anschließen. Die älteren Erklärer strauchelten über den Ausdruck *corripietur*, mit welchem die It. das *ἐλεγχθήσεται* wiedergibt, da sie nicht zu erklären vermochten, warum und in welcher Weise der hl. Geist „getadelt“ werden sollte. Die Übersetzung Siegfrieds „vom Rügegeist erfüllt werden“ scheitert daran, daß das Pass. diese Bedeutung nicht hat; mindestens müßte das Med. stehen. Da in den drei Stichen *δόλος*, *λογισμοὶ ἀσύνετοι* und *ἀδικία* parallel und fast synonym sind, so wird *ἐλεγχθήσεται* durch *φεύξεται* und *ἀπαραστήσεται* erklärt. Die Bedeutung „von sich stoßen“, welche *ἐλέγχειν* v. 3 hat, ist daher auch hier anzunehmen. Die Häufung der Ausdrücke malt den Abscheu, den der hl. Geist vor der Sünde empfindet. Warum der hl. Geist (d. i. die Weisheit) flieht, sagt 7, 25:

Er ist ein reiner Ausfluß des Allherrschers. Wie Gott, so haßt auch der hl. Geist die Sünde.

1, 1—5 spricht der Verfasser den Gedanken aus, daß Reinheit des Herzens zu Gott hinführt, die Sünde aber von ihm trennt. Dies ist eine Wahrheit, welche im A. T. wiederholt betont wird (Ps 110, 10; Jer 4, 14; Prv 1, 7; 9, 10; Sir 1, 16; 15, 1—3). Die Behauptung, der Autor offenbare sich hier als Anhänger der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, ist also nicht gerechtfertigt.

**b) Der Sünder kann der verdienten Strafe nicht entgehen**  
(1, 6—11).

- 1, 6 *Denn ein menschenliebender Geist ist die Weisheit,  
Und doch läßt sie dem Lästere nicht ungestraft hingehen [die  
Verfehlung] seiner Lippen,  
Weil Gott seiner Nieren Zeuge ist  
Und seines Herzens wahrer Beobachter  
Und der Zunge Hörer.*
- 7 *Denn der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis,  
Und der das All umfassende [Geist] hat Kenntnis von [jeder] Rede.*
- 8 *Daher kann keiner, der Unrechtes redet, verborgen bleiben,  
Und die strafende Gerechtigkeit geht an ihm nicht vorüber.*
- 9 *Denn es wird eine Untersuchung über die Anschläge des Gott-  
losen stattfinden,  
Und die Kunde von seinen Reden wird zum Herrn gelangen  
Zur Bestrafung seiner Übertretungen.*
- 10 *Denn das Ohr des Eifers hört alles,  
Und selbst das leiseste Gemurmel bleibt [ihm] nicht verborgen.*
- 11 *Hütet euch also vor unnützem Murren,  
Und bewahret die Zunge vor Lästerung,  
Weil heimliches Geschwätz nicht ungestraft hingehen wird,  
Sondern ein Mund, welcher lügt, die Seele tötet.*

6 α σοφία B<sup>s</sup> 55. 68. 155. 157. 248. 253. S<sup>hex</sup>; σοφίας A 23. 106. 261. 296. It. Syr. Kopt. Boh. Arm. Aeth. Die Lesart πν. σοφίας erklärt sich als Angleichung an πν. παιδείας 5 (πν. σοφίας A) und πν. κρυόν 7; vielleicht hat auch der vorhergehende Gen. ἀδικίας eingewirkt sowie die Erinnerung an πν. σοφίας 7, 7. Der Sinn ist im wesentlichen der gleiche. 7 ε γλώσσης B<sup>s</sup> min. S<sup>hex</sup>; add. αὐτοῦ A It. Syr. Kopt. Boh. Arm.; das Pron. ist

aus c d eingedrungen. 6a wird von Bois (378--380) und Siegfried als störender Einschub empfunden und zwischen v. 13 und 14 gesetzt, von Wm. Weber (Z. f. w. Th. 1904 S. 161f.) ganz gestrichen. Die Schwierigkeit besteht darin, daß, obwohl v. 5 und 6b ff. dem Sünder vor Augen gehalten wird, Gott hasse und bestrafe die Sünde, 6a die Weisheit menschenliebend genannt wird, ja dieser Satz sogar mit *γάρ* an das Vorhergehende angereiht wird. Der Hinweis, daß auch die Strafen ein Ausfluß der göttlichen Liebe seien, indem sie den Frevler bessern und andere von der Sünde abschrecken sollen, ist verfehlt; denn dann müßte man v. 5 und 6b die Bemerkung erwarten, daß Gott dem Ungerechten seine Gnade anbiete. Im Text steht nichts davon, daß Gott den Sünder deshalb züchtige, um seine Bekehrung herbeizuführen. Die Erklärung, non liberabit (It. = *οὐκ ἀθωώσει*) sei gleich liberum non reddet d. h. Gott werde den Sünder nicht frei vom hl. Geiste gehen lassen, der hl. Geist bleibe auch in dem Gottlosen, um ihn zur Umkehr zu mahnen oder durch Gewissensbisse zu strafen (J. A. Schmid), entspricht nicht dem Text und dem Zusammenhang. An diesem scheitert auch die Auffassung, die Weisheit werde milde (*φιλόανθρωπος*) genannt, weil sie sich ohne Widerstand durch die Sünde aus dem Herzen des Menschen vertreiben lasse. Gutberlet und Cornely nehmen als Subjekt *πνεῦμα* an, indem sie an v. 5 und 7 erinnern. Ersterer findet in 6a den Grund für v. 5 angegeben: der menschenfreundliche Geist ist Weisheit, da ihm nichts entgeht, und daher läßt er auch den Sünder nicht ungestraft. Nach Cornely wird 6a gezeigt, warum (*γάρ*) der hl. Geist, der doch die Menschen liebt, die Gottlosen flieht (v. 5): weil er weise ist. Seine Weisheit lasse nicht zu, daß er sich dem Frevler mitteile, und daher bestrafe er auch streng alle, welche Böses reden. Allein wenn auch v. 5 *ἅγιον πνεῦμα* und v. 7 *πνεῦμα* Subjekt ist, so folgt daraus ein gleiches noch nicht für *φιλόανθρωπον πνεῦμα* v. 6a, da v. 4 *σοφία* und v. 6c *θεός* Subjekt ist. Sodann wird bei jenen Erklärungen *σοφία* weder in dem Sinne genommen, den das Wort unmittelbar vorher, v. 4, besitzt, wo darunter, wie häufig in unserem Buche, die hypostasierte göttliche Weisheit zu verstehen ist, noch in der Bedeutung „praktische Weisheit“ (d. i. die Tugend), welche sich sonst in der Schrift findet. Da im vorhergehenden nicht gesagt ist, daß der Geist menschenliebend sei, so kann *φιλ. πν.* nicht Subjekt, sondern nur Prädikat sein. *Σοφία*, bereits v. 4 erwähnt, ist Subjekt. Der Artikel ist

ausgelassen wie 7, 24; 10, 9. Bei der Erklärung ist zu berücksichtigen, daß 6 a b von der Weisheit gesagt wird, a) sie liebe den Menschen und b) sie strafe den Sünder. Beide Sätze sind eng verbunden (*καί*), stehen parallel und sollen das Vorhergehende begründen (*γάρ*). Offenbar sind aber a und b nicht synonym, sondern antithetisch: der *φιλανθρωπία* steht das *οὐκ ἀθροῶν* gegenüber. *Καί* bedeutet daher „und doch“, wie öfter in der neutestamentlichen Gräzität (Blaß<sup>2</sup> S. 266 f.); der hl. Geist der Zucht zieht sich vom Bösen zurück. Gewiß liebt die Weisheit die Menschen (vgl. 7, 23) — geht sie doch sogar in ihre Seelen ein und nimmt Wohnung in ihrem Leibe (v. 4). Aber dies gilt nur von denen, welche es verdienen. Bei all ihrer Liebe zu den Geschöpfen kann sie es nicht zulassen, daß der Böse Gott ungestraft beleidige. *γάρ* bezieht sich nicht lediglich auf a, sondern auf den Satz a b, da zwar b, nicht aber a die Begründung von v. 5 sein kann. Die Erklärung dafür, daß die Weisheit den Gotteslästerer zu strafen imstande ist, wird 6 c—e gegeben (*ὅτι*): Gott ist allwissend. — Derselbe Gedanke, wie 6 a b, wird auch Prv 8, 31. 36 ausgesprochen: „Meine (d. i. der Weisheit) Lust ist bei den Menschenkindern. Wer sich aber gegen mich verfehlt, schadet seiner eigenen Seele.“ — *Βλάσφημον*: Nach alttestamentlichen Sprachgebrauch richtet sich die Lästerung immer gegen Gott; so auch hier, vgl. v. 5 und 9 ff. *ἀθροῶ ἀπό* = מִן נִקָּה 1 Kg 2, 9; Joel 3, 21; Nah 1, 3; Prv 6, 29 *ἀθροῶ ἀπό* = מִן נִקָּה Nm 5, 19. 31; 2 Sm 3, 28; Job 10, 14; Susanna (Theod.) v. 46. *ἀπό* hat in der neutestamentlichen Gräzität *ἐπὶ* verdrängt in der Bedeutung „wegen“ (Blaß<sup>2</sup> 127). Dem Sinne nach ist zu ergänzen *ἀμαρτίας*; vgl. Nm 5, 31; Job 10, 14. *οὐκ ἀθροῶ* = streng betrafen. *ἀπὸ χειλέων* wegen der Schuld, die der Sünder sich durch den verkehrten Gebrauch seiner Lippen zugezogen hat. Da die Weisheit v. 6 a b dem Menschen objektiv gegenübertritt, gibt sie sich als die göttliche Hypostase zu erkennen.

Die Nieren (כִּלְיִית) gelten in der hl. Schrift als Sitz der Empfindung (Ps 15, 7; 72. 21; Prv 23, 16; Job 16, 13; 19, 27). Das Herz ist nicht nur, ebenso wie die Nieren, Sitz der Empfindung, sondern auch des Wollens und des Denkens. Hier wird also in aufsteigender Linie (Grimm) Gott hingestellt als Kenner der innersten Empfindungen, dann der aus diesen hervorgehenden Gedanken und Entschlüsse, für welche der Mensch verantwortlich ist und die daher auch untersucht werden (*ἐπίσκοπος*), und endlich der Reden welche auch zu den Ohren des Nebenmenschen gelangen. Als



Prüfer von Herz und Nieren d. i. als allwissend erscheint Gott auch Jer 11, 20; 12, 2. 3; 17, 20; 20, 12; Ps 7, 10; Apc 2, 23. Gott hat ja alle Eigenschaften, die ein *ἐπίσκοπος* haben muß, und urteilt daher so, wie es den Tatsachen entspricht (*ἀληθής*). Wie der *ἀληθής θεός* 12, 27 in Gegensatz steht zu den eingebildeten Göttern, *οὗς ἐδόκουν θεούς*, so läßt er sich nicht, wie die menschlichen *ἐπίσκοποι*, täuschen oder von vorgefaßten Meinungen beirren, sondern vermag die Absichten des Menschen zu erkennen (*ἐπίσκοπος καρδίας*).

Nach Prv 1, 23 will die Weisheit denen, die sich ihr hingeben, ihren Geist kundtun. Sap 1, 6 wird sie nun geradezu ein Geist genannt, weil sie Gott gegenüber dieselbe Stellung einnimmt wie der göttliche Geist. Damit ist sie als Hypostase gezeichnet. Ein klarer Hinweis auf die Mehrpersönlichkeit Gottes ist freilich hierin nicht enthalten <sup>1)</sup>.

7 begründet die 6c—e enthaltene Wahrheit, daß Gott den Menschen kennt. Der Geist Gottes erfüllt seit der Schöpfung, da er über dem Abgrund schwebte, den Erdkreis; daher gebraucht der Verfasser das Perfekt *πεπλήρωκεν* (nur A 157 *ἐπλήρωσε*), welches in jener Zeit seine Beziehung auf die Vergangenheit verloren hat und nur einen dauernden Zustand bezeichnet. *Οἰκουμένη* bedeutet zunächst die bewohnte Erde. Da Gottes und der Weisheit Tätigkeit und Liebe sich besonders auf die Menschen richten (vgl. 9, 2; 10, 1 ff.), so ist dieser Sinn auch hier anzunehmen. *τὰ πάντα* bezeichnet das Weltall, als deren Mittelpunkt man sich die Erde dachte. Die Übersetzung der Itala: hoc quod continet omnia ist slavisch wörtliche Wiedergabe des Originals; da *τὸ συνέχον* auf *πνεῦμα*, spiritus, sich bezieht, so hätte der Vertent hic qui schreiben sollen. — Gott kennt die Gedanken und Worte des Sünders, weil sein Geist allgegenwärtig (a) und allwissend (b)

<sup>1)</sup> Wm. Weber erklärt 1, 4—6a für einen späteren Einschub (Z. f. w. Th. 1904, S. 161 f.); denn 1) sei 6b die Fortsetzung von 3b; *ἐλέγχω* = *ὁκνᾶσθαι* und *ἄφρων* = *βλάσφημος*. 2) *ἐλέγχω* habe v. 3 und 5 verschiedene Bedeutung, 5 und 6a gehörten aber zusammen. 3) 3b sei *δύναμις*, d. i. Gott, Subjekt, ebenso 6b und 7, dagegen sei 4—6a die Weisheit Subjekt, die doch von Gott bestimmt unterschieden werde. — Es ist bereits gezeigt worden, daß *ἐλέγχω* v. 3 und 5 dieselbe Bedeutung hat, und daß v. 4 sich an v. 3 anschließt. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß 3a und 3b parallel sind, 6b aber diesen Parallelismus stören würde; dieser Stichos wäre hier ein überflüssiges Glied. Im Buche der Weisheit erscheinen *θεός* und *σοφία* eng verbunden. Im übrigen vgl. das gegen Bois oben S. 13 Bemerkte.

ist. Der Geist Gottes hält das Weltall zusammen, τὸ συνέχον τὰ πάντα, so daß es Bestand hat (vgl. Gen 1, 2). — In diesem Vers hat man einen Einfluß der griechischen Philosophie auf die Denkweise des Verfassers finden wollen. Der alles erfüllende und zusammenhaltende Geist Gottes soll Spuren der platonischen Weltseele und des stoischen Logos an sich tragen. Gegen diese Meinung aber wendet sich schon Augustinus: non desunt, qui eundem spiritum (sc. quo, sicut nonnulli volunt, mundi moles universa ista corporea velut animetur) velint accipi, invisibilem scilicet creaturam cuncta visibilia universali quadam conspiratione vegetantem atque continentem. Sed neque hic video quid impediatur intelligere Spiritum Sanctum, quum ipse Deus dicat apud prophetam: coelum et terram ego impleo (Jer 23, 24); non enim sine suo Spiritu S. Deus implet coelum et terram. Quid ergo mirum, si de Spiritu S. eius dictum est: replevit orbem terrarum; aliter enim replet sanctificante gratia sicut quosdam sanctos, aliter attestante et ordinante praesentia, sicut omnia (de divers. quaest. ad Simplic. II, 1, 5). Der Verfasser lehrt also in diesem Verse nur, daß der Geist des Herrn allgegenwärtig ist, und diese Wahrheit finden wir nicht nur Gen 1, 2 ausgesprochen, sondern auch Sir 24, 3, wonach der Geist Gottes bei der Schöpfung „wie ein Nebel die Erde bedeckte“. Und da Gott Himmel und Erde erfüllt (τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ Jer 23, 24) und überall gegenwärtig ist, im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt (Ps 138, 1—13), und die Himmel der Himmel ihn nicht fassen können (1 Kg 8, 27), so ist auch sein Geist allgegenwärtig, durch den er ja alles geschaffen hat (vgl. Ps 32, 6). Aus 1, 7 ist mithin nicht zu schließen, daß der Autor pantheistisch dachte. Über die Form, in welcher der Verfasser den alttestamentlichen Gedanken zum Ausdruck bringt, vgl. das im Exkurs zu 7, 22b—8, 1 Bemerkte.

8 Weil der Geist Gottes allgegenwärtig und allwissend ist, so entgeht der Sünder nicht der Strafe (διὰ τοῦτο). Der Ausdruck φθεγγόμενος ἄδικα weist zurück auf βλάσφημον 6b. Οὐδείς μή c. Conj. verneint mit aller Entschiedenheit, οὐδὲ μὴν B 55. 68. 254 „und wahrlich nicht“ beteuert, daß das Gegenteil der Fall ist. Da aber dann der Ind., nicht der Conj. folgen müßte, so ist mit 8 A 23. 106. 155. 157. 248. 253. 261. 296 οὐδὲ μὴ zu lesen (παροδύσει nur 23. 253 [Klostermann]). Zum Gedanken vgl. Job 34, 21—23. Die göttliche Strafgerechtigkeit erscheint personifiziert auch 11, 20; 14, 31; 4 Makk 4, 13. 21 (ἡ θεία δίκη), Philo c.

Flacc. 18 (ἐξορκος τῶν ἀρθρωπίνων δίκη). Arm. und Syr. übersetzen ἐλέγχους δίκη. — Der Verfasser geht nun auf das dem Sünder drohende Gericht näher ein. 9 Ἀσεβοῦς: Arm. und Aeth. bieten den Plural, haben daher auch αὐτῶν b und c. Διαβούλιον „Überlegung, Beschluß“, in der LXX meist mit übler Nebenbedeutung (Ps 9, 23; Os 4, 9; 5, 4; 7, 12), wie auch hier, erinnert an 3 a. 5. Ἐξέτασις von der richterlichen Untersuchung auch 3 Makk 7, 5; der Verfasser weist auf das Endgericht hin, welches er Kap. 5 beschreibt. c bezieht sich auf a und b. Die Gedanken werden von Gott untersucht, die Reden werden von ihm gehört, und da sie bei dem ἀσεβής böse sind, so werden sie bestraft. Daß auch die gottlosen Handlungen nicht straflos bleiben, ist darnach so selbstverständlich, daß der Verfasser dies nicht ausdrücklich zu sagen braucht. Ἀνομήματα sind Verfehlungen gegen das Gesetz. Da der Verfasser ein Jude ist und in erster Linie für Juden schreibt, so hat er zunächst Übertretungen des mosaischen Gesetzes im Auge. Da er aber ausdrücklich lehrt, daß die Heiden mit ihrer Vernunft Gott erkennen können und durchaus nicht schuldlos sind, wenn sie sich nicht zu dem einen wahren Gott bekehren (13, 1 ff.), so gilt der Satz auch ihnen. Sie haben ebenfalls ein „Gesetz“, die Stimme des Gewissens. Wie kein Sünder (v. 8), so bleibt auch keine Sünde ungestraft. Das Gericht erstreckt sich auf sämtliche Vergehen (v. 9), da sie alle Gott bekannt sind v. 10. Οὖς ζηλώσεως: das Ohr, welches der Eifer, d. i. der eifernde Gott, hat. 𐤒𐤕𐤁 bezeichnet 1. Gottes Eifer um seine Ehre, welche durch die Sünde verletzt wird, so auch hier. Das Bild erinnert an die Eifersucht des Gatten, welcher auf alles achtet, was die Gattin spricht und tut. 2. Gottes Ehre für sein Volk, die sich in der Bestrafung der Feinde kundgibt (Küchler, Z. f. atl. W. 1908, 1 ff.). Θροῦς bedeutet öfters das laute Geräusch, dann aber auch den dumpfen Lärm, den eine Volksmenge verursacht. Der Autor will hervorheben, daß dem Ohre Gottes nicht einmal ein Murmeln verborgen bleiben kann; den Ausdruck hat er gewählt wegen des Gleichklangs mit οὖς. Unter den γογγυσμοί sind nicht Äußerungen der Unzufriedenheit mit Gottes Fügungen, also Klagen der Juden über ihre bedrängte Lage (vgl. Ex 16, 7 ff.; Nm 14, 2; 17, 5. 10) zu verstehen, sondern ganz allgemein sündhafte Reden, die von dem βλάσφημος v. 6 b gesprochen werden, vgl. φθεγγόμενος ἄδικα 8 a, λόγοι ἀσεβοῦς 9 b. Die Allwissenheit Gottes v. 6. 7 hält dem

Sünder die Sünden vor, die Gerechtigkeit Gottes (*δίκη, ζήλωσις* v. 8, 10) sucht sie an ihm heim.

11 Aus dem bisher Gesagten wird nun die Mahnung abgeleitet (*τοίνυν*), sich vor Sünden der Zunge (wegen *ὅς* v. 10) zu hüten. Das Murren wird „unnütz“ genannt im Sinne von „sehr schädlich“, was sich daraus ergibt, daß im zweiten Teil des Verses mit schwerer Strafe gedroht wird; vgl. *ἄκαρπος* Sap 15, 4; Eph 5, 11; *ἀνωφελής* Tit 3, 9; *ἀλυσαιλής* Hebr 13, 17; *ἄχρηστος* Sir 16, 1 (Vulg. 15, 22), *ἀργός* Mt 12, 36. Wegen des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden ist unter dem „Murren“ Gotteslästerung zu verstehen; auch *καταλαλιά* richtet sich wegen des Parallelismus nicht gegen den Nebenmenschen, sondern gegen Gott, ebenso das „heimliche Geschwätz“. Mit Recht wird die Gotteslästerung *καταλαλιά*, „Verleumdung“ (vgl. *בְּאֵלֵהֶם דְּבַר* Nm 21, 5; Ps 77, 19) und „Lüge“ (*στόμα καταφενδόμενον*) genannt, weil sie eine bewußte Unwahrheit ist, *Φθέρμα λαθραῖον* ist die Lästerung dann, wenn sie nur vor Gleichgesinnten ausgesprochen wird. Ob man *πορεύεσθαι* wie *מֵצֵא מִפִּי* vom Hervorgehen aus dem Munde (so an vielen Stellen der Hl. Schrift) versteht oder den Ausdruck als Tropus auffaßt = ungestraft hingehen, ist für den Sinn nicht von Belang. Zu letzterer Bedeutung vgl. Jes 55, 11: „Mein Wort, das aus meinem Munde ausgeht, kehrt nicht erfolglos zu mir zurück.“ *κενός* „erfolglos“ d. i. ohne die Strafe für die Sünde herbeizuführen. Der Tod, den die „Lüge“ im Gefolge hat, ist nicht lediglich die Trennung von Leib und Seele; denn ihm verfallen nur die Gottlosen (v. 12, 16), und diese werden trotz ihrer Sünden oft recht alt (3, 17), während die Frommen zuweilen schon in jungen Jahren sterben müssen (4, 10). Es ist aber auch ausgeschlossen, daß der Verfasser eine annihilation der Seele angenommen habe; denn er schildert anschaulich die Strafen der Sünder im Jenseits (4, 19) und kennt auch eine Züchtigung derselben nach dem letzten Gericht am Ende der Zeiten (5, 17—20). Henoch spricht nun von einem Getötetwerden der Geister oder Seelen, sogar von einem Getötetwerden derselben im Hades (108, 3; 99, 11), meint aber damit die jenseitigen Qualen. Ebenso bezeichnet der Ausdruck *δεύτερος θάνατος* Apc 2, 11; 21, 8 die Höllenstrafe. Nach Philo tritt der Tod der Seele, der *αἰδιος καὶ κατ' ἐξοχὴν θάνατος*, im Augenblicke des Sündigens ein. Er ist das Begrabensein in Leiden-schaften und Lasten und hat die Feindschaft Gottes zur Folge (leg. alleg. I, 106 ff. II, 77. de congr. erud. gr. 57). Wenn wir



nun festzustellen suchen, was der Autor von Sap. unter dem „Tode“ verstanden hat, ob den Verlust der Freundschaft und Liebe Gottes im Diesseits oder die ewige Strafe im Jenseits oder den leiblichen Tod als Strafe im Diesseits, verbunden mit dem Verluste der Seligkeit im Jenseits, so dürfen wir keinen Wert legen auf das Fut. πορεύεται oder das Praes. ἀναγεί; denn ersteres kann gnomisch sein, und letzteres sagt nur soviel, daß die Strafe eintritt, ohne den Zeitpunkt bestimmen zu wollen. Mithin ist nur der Zusammenhang maßgebend. Wenn der hl. Geist den Menschen, welcher sündigt, verläßt und die Weisheit sich von ihm fernhält (v. 4. 5), so ist die Seele für Gott „tot“; denn sie besitzt nicht die Liebe und Freundschaft Gottes (v. 3). In dem Verlust der Gnade aber kann der „Tod“ 11d nicht bestehen, da diese Bedeutung sich nur sehr gezwungen auf θάνατος v. 13 anwenden läßt und durch v. 14 ganz ausgeschlossen wird, außerdem v. 16 die Gottlosen, die sich doch bereits im Stande der Ungnade befinden, den „Tod“ herbeizulocken suchen. Der „Tod“ ist ferner nicht lediglich der Verlust der ewigen Seligkeit; denn nach dem Willen Gottes soll τὰ πάντα leben v. 14, also auch die unvernünftige Kreatur. Wenn daher unter dem „Tode“ in der Hauptsache auch die Verdammung zur Hölle zu verstehen ist, so hat der Autor doch auch an den irdischen Tod gedacht, insofern er Folge und Strafe der Sünde ist; dies ergibt sich aus v. 13. 14. Für den Gerechten ist die Trennung von Leib und Seele keine Strafe, sondern ein Erweis der göttlichen Liebe 4, 7. 14. 15, selbst dann, wenn dieselbe früh eintritt 4, 11. Der Tod des Frommen ist nur ein Scheintod 3, 2a, da dieser in Wirklichkeit zum ewigen Leben eingeht (3, 1ff.). Der Tod aber, den der Gottlose durch seine Sünde sich zuzieht, ist ein wahrer Tod. Die Trennung von Leib und Seele hat für ihn den Charakter der Strafe für die Sünden und ist der Übergang zum ewigen Tode, welchem er rettungslos verfallen ist.

c) Gott will, daß der Mensch lebe und nicht sterbe

(1, 12—15).

- 1, 12 *Strebet nicht nach dem Tode durch den Irrweg eures Lebens  
Und ziehet nicht das Verderben herbei durch die Werke eurer  
Hände.*
- 13 *Gott hat ja den Tod nicht gemacht  
Und hat keine Freude an dem Untergange der Lebenden.*

- 1, 14 *Denn zum Sein hat er alles geschaffen,  
 Und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt,  
 Und in ihnen ist kein Stoff des Verderbens,  
 Noch gibt es auf Erden eine Herrschaft der Unterwelt;  
 15 Denn die Gerechtigkeit ist unsterblich.*

Die letzten Worte des v. 11 geben dem Autor Veranlassung, darauf hinzuweisen, daß Gott den „Tod“ nicht will und daß der Mensch durch eigene Schuld seinen Untergang herbeiführt. Damit erinnert er den Leser, den er soeben auf die der Sünde unfehlbar folgende Strafe aufmerksam gemacht hat, von neuem an die Pflicht, Gerechtigkeit zu lieben. Da v. 12 entgegen der Gepflogenheit des Verfassers mit dem Vorhergehenden nicht verbunden ist (Kopt. hat dies empfunden<sup>1)</sup>), so dürfte hier der Beginn eines neuen Abschnittes anzunehmen sein. Das Leben des Gottlosen ist ein Irrtum (πλάνη) des Verstandes ebenso wie des Willens. Er gleicht einem Wanderer, der einen falschen Weg wählt, und muß am Ende seines Lebens gestehen: „So bin ich denn vom Pfade der Wahrheit abgeirrt, und das Licht der Gerechtigkeit hat mir nicht geleuchtet“ (5, 6). 12b: ἔργους B s. 23. 68. 253; ἐν ἔργους A min. It. Syr; die anderen Übersetzungen geben keine Entscheidung. Ἐν kann leicht aus α eingedrungen sein. Ἐργους (χειρῶν) ist Dat. instrum.: „durch eure verkehrte Handlungsweise“ (hebr. בְּמַעַשׂ יְדֵיכֶם). Da die Praep. ἐν oft für den Dat. instr. steht und mit diesem wechselt (Blaß<sup>2</sup> S. 118 f.; 132 f.), so wird man wegen des Parallelismus auch ἐν πλάνη instrumental aufzufassen haben: „durch die Verirrung“, nicht temporal: „während eures Lebens, das einem Irrweg gleicht“. Ζωή ist Gegensatz zu θάνατος: Das Leben soll nicht benutzt werden, um nach dem „Tode“ zu streben, unter welchem man das Hinscheiden aus dieser Welt, insofern es für den Gottlosen Strafe der Sünde ist, und die ewige Verwerfung zu verstehen hat. Es gewährt den Anschein, als ob der Gottlose den Tod zu erzwingen sucht (μηδὲ ἐπισηπᾶσθε), ihm gleichsam nachläuft. Der Mensch muß also seinen Untergang selbst wollen; Gott hat keine Freude, wenn er das Verwerfungsurteil sprechen muß; vgl. v. 13 und Prv 8, 36: „Die mich (die Weisheit) hassen, lieben den Tod“;

<sup>1)</sup> Nach ξηλοῦτε 12a fügt Kopt. δέ δε (nach dem Text bei Thompson) ein, um diesen Vers mit dem vorhergehenden zu verbinden. Aus δε dürfte infolge des Einflusses von 11a σε = τοῦτον (im Text bei Lagarde) entstanden sein.

Prv 21, 6 LXX: „Wer Schätze mit falscher Zunge zu erwerben sucht, trachtet nach Eitlem, nach Fallstricken des Todes“; Röm 6, 23: „Der Sold der Sünde ist der Tod.“ Ἔργους: Bis jetzt hat der Autor von sündhaften Gedanken und Reden gesprochen; nunmehr nennt er auch die bösen Handlungen als Ursache des Todes. — 13 „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe“ (Ez 18, 23). Kraft des Zusammenhanges ist auch v. 13 unter θάνατος der leibliche Tod des Gottlosen und seine ewige Verwerfung zu verstehen. Diesen Tod will Gott nicht; der Mensch zieht sich denselben zu durch die persönliche Sünde (v. 12). Der Nom. zu ζώοντων ist ζῶντες; der Autor spricht hier noch von dem Menschen. Dagegen handelt er v. 14, durch welchen v. 13 begründet wird, von allen geschaffenen Wesen, den vernünftigen wie den unvernünftigen <sup>1)</sup>. — Gott hat ursprünglich auch den leiblichen Tod der Menschen nicht gewollt (θάνατον οὐκ ἐποίησεν) und daher die Stammelter n mit der leiblichen Unsterblichkeit ausgestattet. Adam erlitt den zeitlichen Tod als Strafe für seine Sünde; vor der ewigen Verdammnis, die er ebenso wie jenen verdient hatte, wurde er bewahrt durch die Weisheit, welche in ihm Bußgesinnung erweckte und ihn auf diese Weise wieder mit Gott aussöhnte (vgl. 10, 1). Der „Tod“ ist durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen (2, 24). Dies hat aber nur deshalb geschehen können, weil Adam es gewollt hatte, und wenn infolge seiner Schuld die Menschheit jetzt dem leiblichen Tode unterworfen ist, so hat Gott daran ebensowenig Freude (οὐ τέρεπται Praes.!), wie an ihrem ewigen Untergang, den sie durch ihre eigenen Sünden sich bereiten. Der leibliche Tod ist für den Gottlosen auch jetzt noch eine Strafe (vgl. zu v. 11 d), nicht aber für den Gerechten, dem er ja die Türe zur Seligkeit öffnet. Der Gedanke, daß Gott den Tod nicht will, wird im folgenden Vers näher ausgeführt.

14 κ: οὐ γὰρ ἐκτισεν κτλ. Wenn diese Variante einen Sinn hat, so ist οὐ γὰρ Frage, welche eine bejahende Antwort erwartet („Nicht wahr?“); dieselbe wäre in den folgenden Worten ἐκτισεν κτλ. enthalten. — Ἐκτισεν κτλ.: Dieser Satz kann nicht lediglich bedeuten, daß Gott die Dinge erschaffen habe, damit sie existierten (Lesêtre); denn da dies der Zweck jedes Schaffens ist, so wären die Worte εἰς τὸ εἶναι überflüssig. Grimm möchte den Ausdruck τὸ εἶναι auf die unvernünftigen Geschöpfe einschränken und von

<sup>1)</sup> Auch Gal 3, 22; Mk 16, 15 sind nicht lediglich die Menschen gemeint, sondern alle Geschöpfe.

der natürlichen Lebensdauer verstehen, welche denselben von Gott bestimmt ist; wenn viele Geschöpfe vor der Zeit umkämen, so sei daran nicht Gott, sondern der Satan schuld (2, 24). Allein er macht selbst darauf aufmerksam, daß bei dieser Erklärung der Satz *ἐκτισεν* κτλ. keine allgemeine Gültigkeit hätte; Gott wäre ja dann doch der Urheber des natürlichen Sterbens der Tiere und Pflanzen. Wenn Gutberlet daran erinnert, daß es in der Natur der Geschöpfe liege, sich aufzulösen und zu sterben, und Gott dieselben nur zu dem naturgemäßen Sein erschaffen habe (14a), so läßt er 13a unberücksichtigt. Auch bedeutet *ἐκτισεν* allein schon die Erschaffung zur naturgemäßen Existenz. Tennant<sup>1)</sup> glaubt, der Autor habe den physischen Tod des Menschen sowohl wie der unvernünftigen Kreatur nicht als Anomalie angesehen. Nach seiner Auffassung sei derselbe durch ihre natürliche Beschaffenheit bedingt. Die Worte *εἰς τὸ εἶναι* hätten den Sinn, Gott habe die Kreatur mit der Fähigkeit ausgerüstet, zu existieren und sich selbst zu erhalten; jedes Geschöpf erfreue sich seiner natürlichen Lebenszeit (*σωτήριοι αἱ γενέσεις*), und es wohne ihm von Natur kein Element der Vernichtung (*φάρμακον ὀλέθρου*) inne. Allein dies ist keine Erklärung der Stelle; denn auch der natürliche Tod ist ein Tod. Nach J. A. Schmid lehrt der Vers, daß der Tod weder von Gott gewollt (14a), noch von der Natur den Geschöpfen eingepflanzt (14bc), noch durch die Hölle ihnen zugefügt sei (14d). Daß nun doch Tod und Verderben herrscht, sei des Menschen Werk. Auch Gregg findet in der Stelle angedeutet, daß die Pflanzen nicht von Natur giftig und die wilden Tiere nicht von Natur verderbenbringend seien, sondern daß die Sünde des Menschen eine allgemeine Verkehrung des göttlichen Planes herbeigeführt habe. Nach Cornely ist der Sinn des Verses folgender: Gott hat alles geschaffen, damit es bestehen bleibe; die unvernünftigen Geschöpfe sollten der Art nach fortexistieren, der Mensch aber sollte auch dem Leibe nach unsterblich sein (*εἰς τὸ εἶναι*). In der Schöpfung war nichts, was dem Menschen den Tod hätte bringen können, kein Gift oder sonst eine schädliche Kreatur (*σωτήριοι αἱ γενέσεις, φάρμακον ὀλέθρου*). In der Welt gab es keinen Tod, da der Mensch der Macht des Satans nicht unterworfen war (*ἔξδου βασίλειον*). Erst als er sündigte, ward das bisherige Verhältnis von Grund aus geändert. Er wurde eine Beute des Todes, er

<sup>1)</sup> Tennant, The teaching of Ecclesiasticus and Wisdom on the introduction of sin and death. Journal of Theol. Stud. 1901, 207—223.



verfiel der Macht des Teufels (vgl. 2, 24). — Diese Erklärungsversuche scheitern an dem Praes. *ἔστιν*, welches klar erkennen läßt, daß der Autor nicht die paradiesischen Zustände hat beschreiben wollen. Mit der Behauptung, der Verfasser habe einfach das, was früher war, gleichsam als gegenwärtig geschehend erzählt, wird dieser Einwand nicht beseitigt. Es ist hier daher auch nicht die Frage zu erörtern, ob der Autor angenommen habe, daß es bereits im Paradiese schädliche Pflanzen und Tiere gegeben habe. Wer aber v. 14 von der Urzeit verstehen will, der muß konsequent v. 15 auf die leibliche Unsterblichkeit Adams deuten, die dieser so lange bewahrte, als er gerecht war (*δικαιοσύνη*) d. i. die Gebote Gottes befolgte. Diese Erklärung ist aber durch v. 12. 16 ausgeschlossen und wird von jenen Exegeten auch nicht vertreten.

Nikolaus von Lyra findet in *τὸ εἶναι* einen Hinweis auf den Bestand und die Erhaltung der Arten im Pflanzen- und im Tierreich. Gutberlet bemerkt zu dieser Deutung, daß unter *πάντα* auch der Mensch inbegriffen sei, und erklärt *εἶναι* als das jedem lebenden Wesen zukommende Sein; die unvernünftigen Geschöpfe hätten das „Sein,“ indem sie zwar nicht die Unsterblichkeit der Individuen, wohl aber die der Arten besäßen, der Mensch habe das Sein, indem er durch Gerechtigkeit die selige Unsterblichkeit gewinne und nach Gottes ursprünglicher Idee auch dem leiblichen Tode hätte entgehen können. — Freilich lehren Paläontologie und Zoologie, daß den Arten der Tier- und Pflanzenwelt keine beständige Dauer zukommt. Manche waren bereits ausgestorben, als der Mensch ins Dasein gerufen wurde, andere sind in der historischen Zeit untergegangen, andere gehen nach menschlichem Ermessen dem Ende entgegen. Jedoch würde diese Tatsache keine Instanz gegen die von Gutberlet vorgeschlagene Erklärung sein, da die biblischen Schriftsteller auf dem Gebiete der Naturwissenschaften die Anschauungen ihrer Zeit teilten und der Autor daher wohl der Meinung gewesen sein kann, daß die „Arten“ nicht untergingen. Es muß aber ernstlich die Frage aufgeworfen werden, ob denn der Verfasser in diesem Vers überhaupt einen Unterschied von Individuum und Art hat machen wollen und nur der letzteren die Fortexistenz zuerkannt hat. In diesem Falle wäre er doch der Ansicht gewesen, daß Gott den Tod, wenn auch nicht der Art, so doch des Individuums, gemacht hat. Der Sinn von 14a kann auch nicht der sein, daß es in der paradies-

sischen Zeit kein Sterben in der Tierwelt gegeben habe und hierin erst durch die Sünde des Menschen eine Änderung eingetreten sei; denn bei dieser Erklärung würde die leibliche Unsterblichkeit der Lebewesen betont werden, während es dem Verfasser nach dem Zusammenhange doch hauptsächlich auf den Nachweis ankommt, daß Gott den Menschen zur ewigen Seligkeit geschaffen habe (vgl. v. 12. 15). Auch kann er 14d nicht behaupten wollen, daß auf Erden die Geschöpfe dem leiblichen Tode nicht unterworfen seien.

Die Worte *εἰς τὸ εἶναι* beziehen sich nach dem Gedankengange des Kapitels in erster Linie auf den Menschen. Unter dem „Sein“ als dem Gegensatz zu *θάνατος* und *ἀπώλεια* v. 13 ist das Leben der Seele, die Vereinigung mit Gott, aber auch das Leben des Leibes zu verstehen. Der Mensch sollte nach Gottes Absicht das Leben der Seele bewahren und zum Lohne dafür nicht nur die ewige Seligkeit erlangen, sondern auch dem Leibe nach unsterblich sein. *Τὰ πάντα* ist jedoch nicht auf den Menschen einzuschränken. In welchem Sinne ist nun das *εἶναι* Bestimmung (*εἰς*) der unvernünftigen Kreatur?

Nach der Auffassung des A. T. und daher auch unseres Autors, wie wir bis zum Beweise des Gegenteils annehmen dürfen, ist der Mensch das Haupt und die Krone der Schöpfung. Er sollte nach dem Ratschluß Gottes die Erde sich untertan machen und „herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere“ und erhielt von ihm alle samentragenden Pflanzen zur Nahrung (Gen 1, 28. 29: vgl. Sap 10, 2). Gott führte ihn die Tiere zu, daß er ihnen Namen gäbe (Gen 2, 19). Wegen seiner Sünde wurde die Erde verflucht (Gen 3, 17). Mit der unvernünftigen Schöpfung steht er in enger Verbindung, weil aus derselben sein Leib gebildet ist (Gen 2, 7). Adam ist „der Vater der Welt“ (Sap 10, 1). Nun ist alles geschaffen zu Gottes Verherrlichung. Der Mensch sollte ihn verherrlichen, indem er sich freiwillig seinem Willen unterwarf, die unvernünftige Kreatur, indem sie dem Menschen, ihrer Krone, diene. Auf diese Weise standen vor dem Sündenfall die unvernünftigen Geschöpfe mit Gott in Verbindung. Mochten vor demselben in Tier- und Pflanzenwelt Individuen und Arten untergehen — dies zu entscheiden ist Sache der Naturwissenschaft —, es gab da keinen Tod im Sinne, wie wir ihn bei dem Verfasser finden, keinen Tod als Folge und Strafe der Sünde. Der Gegen-

satz zu diesem „Tode“ ist das „Sein“. Alle Geschöpfe hatten ihr Sein, indem sie mit dem Schöpfer durch den Menschen verbunden waren, in welchem sie ihr Haupt erblickten, und der vor dem Sündenfall dem Leibe nach unsterblich war. In ihm besaß die ganze Schöpfung (τὰ πάντα) in der paradiesischen Zeit die Unvergänglichkeit und lebte Gott zu Ehren (τὸ εἶναι). Aber auch in der Gegenwart — der Verfasser fährt in seiner Darlegung mit dem Praes. fort -- erlangen und besitzen die Geschöpfe Gottes das Sein im vollen Sinne des Wortes. Der Mensch kann und soll nach der Unsterblichkeit streben; der Lohn für die Gerechtigkeit, die er geübt, ist die Seligkeit im Jenseits, und der Tod des Leibes hat für den Frommen seine Schrecken verloren; denn Gott will nicht (οὐ τέθρεται) seinen Untergang (v. 13). Die unvernünftigen Geschöpfe erreichen ihre höhere Bestimmung im Menschen, dessen Herrschaft über sie auch nach dem Sündenfall, wenigstens teilweise, bestehen geblieben ist (Sap 10, 2). Indem dieselben ihrem Oberhaupte in seinem Streben nach dem übernatürlichen Ziele dienen, erfüllen sie ihren Zweck. Wenn ihre Krone dem ewigen Tode nicht verfällt, so haben die unvernünftigen Geschöpfe nicht umsonst existiert; sie haben die Absicht des Schöpfers, daß sie „seien“, erfüllt. Inwiefern nun die Kreatur das „Sein“ im wahren Sinne des Wortes hat, wird in den folgenden Sätzen erklärt.

*Kaì σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου.* Dieser Stichos hängt eng mit dem folgenden zusammen; denn *αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου* wird durch *ἐν αὐταῖς* aufgenommen, und zu *σωτήριοι* bildet *φάρμακον ὀλέθρου* den Gegensatz. Daher ist *εἶσιν* zu *σωτήριοι* zu ergänzen und nicht *ἦσαν*, wie es die It. tut <sup>1)</sup>. Der Hagiograph handelt von der Gegenwart, weshalb auch die Erklärung: *initia mundi salutifera erant* (Vatablus) und ähnliche verfehlt sind.

*Γένεσις* bedeutet 1. Entstehung — dieser Sinn ist hier durch den Plural ausgeschlossen —; 2. das Entstandene, Erschaffene; 3. seit Plato auch „Art“, „Gattung“ <sup>2)</sup>. Sap 16, 26; 19, 11 bedeutet aber *γένεσις* nicht „Art“ im Sinne der Naturwissenschaft; an der ersten Stelle heißt *αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν* einfach „die

<sup>1)</sup> Sanabiles fecit (manche Handschriften voluit) nationes orbis terrarum. Die älteren Manuskripte enthalten aber nicht fecit (oder voluit), und auch die Herausgeber der Sixtina hatten fecit getilgt (Reusch nach einer Mitteilung Vercellones).

<sup>2)</sup> Nationes der Itala findet sich bei Plinius u. a. in der Bedeutung „Arten“, „Gattungen“.

verschiedensten Früchte“, an der zweiten ist *νέα γένεσις ὀρνέων* von einer neuen Entstehung von Vögeln zu verstehen (vgl. z. d. St.). 13, 3, 5 ist mit *γενεσιάρχης* und *γενεσιουργός* der Schöpfer gemeint. Wie wir gesehen haben, sucht der Autor nachzuweisen, daß Gott die Beseligung des Menschen will. In diesem Zusammenhange erinnert er daran, daß die unvernünftigen Geschöpfe Gott verherrlichen, indem sie dem Menschen zur Erreichung seines Zieles dienen (vgl. die Erklärung zu 14 a). Da nun der Mensch bei seinem Streben nach demselben nur die Individuen aus Tier- und Pflanzenwelt benutzt, so ist der Ausdruck *γενέσεις τοῦ κόσμου* von der unvernünftigen Kreatur zu verstehen: die „Geschöpfe der Welt“ = *γενόμενα ἐν τῷ κόσμῳ*<sup>1)</sup>. *Σωτήριος* heißt 1. erhaltend, heilbringend, 2. gerettet, erhalten, heil. Daß hier nur die erste Bedeutung anzunehmen ist, geht aus dem Gegensatz, *φάρμακον ὀλέθρου*, klar hervor. *Φάρμακον* ist jedes Mittel zur Erhaltung oder zur Zerstörung. In welchem Sinne sagt nun der Verfasser, daß in den Geschöpfen kein Mittel zum Verderben sei? Hat er angenommen, daß die vernichtende Wut der Tiere und das Gift vieler Pflanzen und Mineralien erst Folge der Sünde sei (Grimm)? Dann aber hätte er nicht sagen dürfen: *ἔστιν*, da in der Gegenwart reißende Tiere und giftige Pflanzen tatsächlich oft Verderben bringen. Kann man sich mit dem Hinweis behelfen, daß nach den Ergebnissen der Wissenschaft jedes Gift nur relativ ist, für den einen Organismus schädlich, für den andern aber unschädlich oder gar nützlich, zumal in geringen Mengen (Gutberlet)? Der Verfasser spricht aber nicht vom Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft. Auch die Erklärung, der Zusatz *ὀλέθρου* weise auf ein Gift hin, das über die Schöpfung allgemeines Verderben bringe, so daß der Heilsplan Gottes vernichtet würde (Gutberlet), ist abzulehnen, da durch *ὀλέθρου* nur *φάρμακον* näher bestimmt wird und es dem Autor in erster Linie auf den Nachweis ankommt, daß nach Gottes Absicht der Mensch nicht dem ewigen Untergange anheim fallen soll. Im Gegensatz zu diesen Erklärungen glaubt der (anonyme) Verfasser

<sup>1)</sup> Durch den Plural *γενέσεις τοῦ κόσμου* will der Verfasser nicht auf eine doppelte Schöpfung, die der geistigen und der sinnlichen Welt, welche wir bei Philo finden, hinweisen (Bois 272). Denn 13 b kann nur auf das real Existierende gedeutet werden; mithin sind in dem nächsten Verse unter dem „Geschaffenen“ auch nur die sichtbaren Dinge zu verstehen. *Ἐν αὐταῖς* 14 c müßte bei jener Erklärung sich ebenfalls auf die geistige Welt beziehen; daß in dieser aber nichts ist, was Verderben bringen könnte, ist so selbstverständlich, daß es vom Verfasser nicht erst bemerkt zu werden brauchte.



einer Abhandlung im „Katholik“, es sei hier gerade angedeutet, daß die Natur durch die Sünde eine Verderbnis erfahren habe: „Es ist ein *φάρμακον ὀλέθρου* auf Erden, aber nicht nach dem Willen Gottes“ <sup>1)</sup>. Ähnlich meint Kübel <sup>2)</sup>, der Autor betrachte die Schöpfung an sich ohne Rücksicht auf den nicht von Gott erschaffenen, sondern erst durch die Schuld des Menschen in sie hineingekommenen *θάνατος*. Die *γενέσεις* seien wohl an sich *σωτήριοι*, aber dieser Zustand habe aufgehört. Nach diesen Deutungen hätte indessen der Autor gerade das Wichtigste nicht gesagt. Folgerichtig müßte man die Erklärung von c auch auf d anwenden: An sich und nach dem Willen Gottes gibt es keine Herrschaft der Unterwelt auf Erden, in Wirklichkeit freilich besteht sie. Da aber der Autor als Grund (*γὰρ*) für diese Behauptung angibt: die Gerechtigkeit ist unsterblich (v. 16), so ist jene Deutung ad absurdum geführt.

*Ὁλεθρος* ist im Einklang mit *θάνατος* v. 13 in erster Linie von dem ewigen Verderben zu verstehen, von dem zeitlichen Tode nur insofern, als derselbe für den Gottlosen Strafe der Sünde ist und in den ewigen Tod übergeht. Nur diese Erklärung läßt sich auf 14d anwenden: „Es gibt auf Erden keine Herrschaft der Unterwelt“, da tatsächlich alle Geschöpfe auf Erden sterben. Für dieselbe spricht auch die Begründung dieses Satzes durch v. 15. Daraus ergibt sich wiederum, daß die Geschöpfe der Welt deshalb *σωτήριοι* heißen, weil sie den Menschen zunächst in seinem Streben nach dem ewigen Ziele unterstützen. Auch bei der Erfüllung seiner irdischen Lebensaufgabe sind sie „heilbringend“, insoweit dieselbe auf das Jenseits hingeordnet ist und dem einstigen Genuß der Seligkeit nicht im Wege steht. Während zu *τὰ πάντα* auch der Mensch zu rechnen ist, bezieht sich der Ausdruck *αἱ γενέσεις* nur auf die unvernünftige Kreatur; der Mensch hat ja das „Verderben“ durch seine Sünde herbeigeführt und sucht auch jetzt noch oft den „Tod“ (v. 12. 16). Die unvernünftige Schöpfung kann dem Menschen zu seinem ewigen und zeitlichen Heile dienen, wenn er sie in der rechten Weise, so wie Gott es will, gebraucht. Dies liegt in dem Plane Gottes (14a) und ist die Bestimmung der unvernünftigen Kreatur. So ergibt sich auch aus 14b c die Lehre, daß

<sup>1)</sup> Die Anthropologie des Buches der Weisheit, Katholik 1875, II, 225—250.

<sup>2)</sup> Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salomos, Theol. Stud. u. Krit. 1865, 690—722.

alle irdischen Dinge für den Menschen geschaffen sind. Bringen sie ihm den „Tod“, wie die verbotene Frucht dem Adam, so liegt die Schuld nicht an dem unvernünftigen Geschöpf, sondern an dem Menschen. Kommt derselbe durch ein wildes Tier um, stirbt er, weil er ohne sein Wissen etwas Giftiges genossen, so fällt er dem ewigen Verderben nicht anheim, wenn er nur gut gelebt hat, den „Tod“ nicht gewaltsam herbeigeführt hat durch die Sünde. Der zeitliche Tod, den ihm die Geschöpfe vielleicht vor der Zeit bereiten, ist in diesem Falle für ihn kein „Tod“ im wahren Sinne des Wortes <sup>1)</sup>.

Ὅτε <sup>2)</sup> ἄδον βασιλειον ἐπὶ γῆς. *Βασιλειον* bedeutet nicht den königlichen Palast, so daß *οἶκημα* zu ergänzen wäre, sondern, wie öfter in der späteren Gräzität, die Königsherrschaft. Unter *ἄδης* ist nicht ein persönliches Wesen zu verstehen, der Fürst des Todes, der Teufel; denn in der LXX ist *ἄδης* stets Übersetzung von *הַאֵשׁ* (nur 2 Kg [Sm] 22, 6 wird *הַאֵשׁ* mit *θάνατος* übersetzt), im A. T. wird aber zwar die *הַאֵשׁ* oft personifiziert, jedoch nicht als dämonisches Wesen angesehen. *Ἄιδης* ist der Gegensatz zu *τὸ εἶναι* 14a und deckt sich mit dem Begriff des *θάνατος*; v 13. Der Satz bedeutet nicht, daß der Tod nach Gottes ursprünglichem Plane, der freilich durch den Satan vereitelt worden sei, keine Macht über die Geschöpfe haben sollte; denn der Verfasser handelt hier von dem gegenwärtigen Zustande, wie aus dem Praes. *ἐστίν* 14c. 15 klar hervorgeht. Nach dem Zusammenhange will der Autor darauf hinweisen, daß der Tod jetzt auf Erden nicht herrscht, und zwar — da er keine Einschränkung macht — weder über die Menschen noch über die unvernünftigen Geschöpfe. Gott hat ja alles so eingerichtet, daß der Mensch zu seinem ewigen Ziele gelangen kann, wenn er nur ernstlich will, und das Scheiden von dieser Welt hat für den Gerechten keinen Schrecken, das zeitliche

<sup>1)</sup> Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie II (Stuttgart 1831) 208, glaubt, daß die Stelle Gen 2, 17, nach welcher die ersten Menschen durch den Genuß der Früchte des Baumes der Erkenntnis den Tod sich zugezogen haben, durch 14c in ihrem Wortsinn verworfen werde, von dem Autor von Sap. also allegorisch aufgefaßt worden sei. Tatsächlich aber sieht derselbe den Bericht vom Sündenfall als historisch an, wie aus 2, 23f. hervorgeht. — E. Pfeleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886, 358, findet in 14c das Naturheilverfahren empfohlen und hält deswegen den Verfasser für einen Essener; vgl. dagegen Heinisch, Die griech. Philosophie 153.

<sup>2)</sup> *ὅδε* A 55. 296. Kopt. Für *ὅτε* spricht außer der äußeren Bezeugung auch der enge Zusammenhang zwischen c und d.

Sterben ist für ihn kein „Tod“. Da es nun in die Hand des Menschen gelegt ist, dem Tode im wahren Sinne des Wortes zu entgehen, so hat dieser tatsächlich keine absolute Macht über ihn. Nur wer sich ihm freiwillig hingibt, steht unter seiner Herrschaft. Und weil der Mensch die Krone der Schöpfung ist und die unvernünftigen Wesen dazu bestimmt sind, ihm zur Erlangung seines übernatürlichen Zieles zu dienen, so sind auch diese nicht dem „Tode“ unterworfen. Wenn sie auch zu Grunde gehen, so gewinnt ihr Oberhaupt doch die Unsterblichkeit. Aber der Verfasser stellt nur für das Diesseits in Abrede, daß die Unterwelt über die Geschöpfe Gewalt hat (ἐπὶ γῆς). Im Jenseits also herrscht der Tod. Wer im Leben sich ihm unterworfen hat durch die Sünde, der muß seine Macht erfahren, wenn er stirbt. Er ist dann sein Eigentum auf ewig (Kap. 5).

15 It.: *Iustitia enim perpetua est et immortalis.* Ἀθάνατος ist hier zweimal übersetzt. Dieses Wort weist zurück auf θάνατος v. 12. Der Autor hat also nicht daran erinnern wollen, daß Adam dem Leibe nach unsterblich geblieben wäre, wenn er gerecht gewesen wäre und die Gebote Gottes beobachtet hätte. Unter der ἀθανασία ist aber auch nicht ein langes Andenken bei den Menschen zu verstehen, wie 4. 1; 8, 10. 17. Es kann vielmehr damit nur das ewige Glück im Jenseits gemeint sein, welches der Lohn eines tugendhaften Lebens ist. Dies ergibt sich auch aus dem folgenden Vers und den an denselben sich anschließenden Ausführungen. Δικαιοσύνη ist nicht eine Personifikation des Begriffes der Gerechtigkeit d. i. Gott (Wm. Weber Z. f. w. Th. 1905, S. 435), auch nicht die Güte, welche Gott ursprünglich in alle Lebewesen gelegt hat (Gen 1, 31) und die bei dem Menschen in der Heiligkeit und übernatürlichen Gerechtigkeit besteht (Lesêtre), sondern das tugendhafte Leben, die Weisheit in ihrer praktischen Verwirklichung (vgl. v. 1). Sie ist der Grund, daß es keine Herrschaft der Unterwelt auf Erden gibt (v. 14d) <sup>1)</sup>. Man kann den Satz umschreiben: die Gerechtigkeit macht unsterblich, oder: der Gerechte ist unsterblich, ohne daß der Sinn ein anderer wäre. So weist der Verfasser auf den Lohn hin, der jener wartet, welche seiner Mahnung zu einem tugendhaften Leben Gehör schenken und sich vor der Sünde warnen lassen.

<sup>1)</sup> Gregg glaubt, daß der Autor hier die Lehre Philos, daß Gott nicht der Urheber des Übels in der Welt sei, vorbereite.

Die Sixtina enthält als zweiten Stichos: Iniustitia autem mortis est acquisitio. Dieser Satz findet sich in keiner griechischen Handschrift, auch nicht in den Übersetzungen mit Ausnahme der lateinischen, und auch da fehlt er in vielen Handschriften; doch steht er in dem sorgfältigen Toletanus, und im Sangermanensis am Rande. In der Clementina wurde er weggelassen. Für seine Echtheit treten ein Grimm, Fritzsche, Reuss, Zenner, Siegfried, Cornely, wobei ihm Grimm mit ἀδικία δὲ θανάτου περὶ πολλοῖς ἔστιν, Siegfried mit ἡ δὲ ἀδικία ἄγει εἰς θάνατον unter Berufung auf Prv 11, 19 wiedergibt, während Fritzsche die lateinischen Worte in den Text aufgenommen hat. Gegen die Echtheit entscheiden sich Bauermeister, Reusch, Gutberlet, Deane, Feldmann, Gregg. Da der Mangel an äußerer Bezeugung jedenfalls gegen die Ursprünglichkeit des Satzes spricht, so wird von seinen Verteidigern folgendes angeführt: 1. Im ersten Kapitel sei der Parallelismus stets durchgeführt, somit würde v. 15 als Monostich eine Ausnahme machen. Allein gerade dieser Parallelismus mußte es einem Leser oder Abschreiber nahelegen, diesen Vers zu einem Distich zu erweitern. Anderseits verwenden die biblischen Schriftsteller den Monostich, wenn sie eine besonders wichtige Lehre einschärfen wollen, und dies ist hier der Fall. Auch entspricht v. 15 der Mahnung 1 a.

2. Würde der lateinische Stichos weggelassen, so gehe kein Substantiv voraus, auf das sich das Pron. αὐτόν v. 16 beziehen könne. Aber dieser Umstand hätte gerade den Ausfall dieses Satzes verhüten müssen und konnte leicht zu einer Ergänzung führen. Zudem ist das Pron. der 3. Pers. αὐτοῦ usw. nicht selten gebraucht, ohne daß in den unmittelbar vorhergehenden Sätzen ein Substantiv sich findet, auf welches dasselbe direkt bezogen werden könnte (formelle Inkongruenz, vgl. Blaß<sup>2</sup> S. 169).

3. Nach der Zählung des Nicephorus enthalte das Buch der Weisheit 1100 Stichen, Cod. A aber habe nur 1098 Stichen. Es seien also wohl einige Zeilen im griechischen Texte ausgefallen. Allein die Angaben über die Zahl der Stichen schwanken und können nicht zur Bestimmung des ursprünglichen Umfanges der Schrift dienen.

Daß der lateinische Satz sich in einigen Handschriften findet, erklärt sich leicht daraus, daß man v. 15 vervollständigen wollte und sich dabei an 16a anlehnte. Iniustitia ist Gegensatz zu iustitia und zugleich Wiedergabe von impii durch das Abstraktum.



mors ist Gegensatz zu immortalis, acquisitio = accersere, indem beide Worte das Streben, Begehren ausdrücken.

Mit v. 15 läßt der Autor den ersten Unterabschnitt endigen; denn dieser Vers ist als Monostich gebaut und weist auf 1a zurück. 1, 1—15 enthalten Belehrungen und Mahnungen zu einem tugendhaften Leben, 1, 16 schildert kurz die Denk- und Handlungsweise der Gottlosen, welche in den folgenden mit γάγ angereichten Ausführungen plastisch dargestellt wird. Das Pron. αὐτόν 16 ist kein Hindernis, mit diesem Verse einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen, da dasselbe auf Grund des Gedankenganges leicht zu verstehen ist.

## 2. Abschnitt.

### Die Gottlosen verdienen wegen ihrer Gesinnungen und ihres Lebenswandels den Tod (1, 16—2, 24).

#### a) Die ungläubige Gesinnung der Gottlosen (1, 16—2, 5).

1, 16 Die Gottlosen aber rufen ihn [sc. den Tod] durch Hand und Mund zu sich.

*Ihn für einen Freund haltend verzehren sie sich [in Sehnsucht nach ihm]*

*Und schließen einen Bund mit ihm,*

*Weil sie es verdienen, zu seinem Anteil zu gehören.*

2, 1 Denn sie sprechen zueinander, verkehrt urteilend:

*„Kurz und traurig ist unser Leben,*

*Und es gibt kein Heilmittel beim Tode des Menschen,*

*Noch hat man gehört von einem Erlöser aus der Unterwelt.*

2 Denn von ungefähr sind wir entstanden,

*Und nachher werden wir sein, als wären wir nie gewesen.*

*Rauch ist ja der Hauch in unserer Nase,*

*Und das Denken ist ein Funke in der Bewegung unseres Herzens,*

3 Nach dessen Erlöschen der Leib zu Asche wird

*Und der Geist wie dünne Luft verfliegt.*

4 Unser Name wird [dann] zeitig vergessen sein,

*Und niemand wird [noch] unserer Werke gedenken.*

*Unser Leben eilt vorüber wie die Fährte einer Wolke*

*Und löst sich auf wie ein Nebel,*

*Der von den Strahlen der Sonne verscheucht*

*Und durch ihre Wärme niedergedrückt wird.*

2, 5 *Eines Schattens Vorübergang ist ja unsere Lebenszeit,  
Und es gibt keine Wiederholung unseres Endes,  
Weil es besiegelt ist und keiner wiederkommt.*“

16 Unter den ἀσβεῖς sind, wie aus Kap. 2 hervorgeht, in erster Linie abtrünnige Juden zu verstehen. Allein lasterhafte Heiden sind jedenfalls nicht ausgeschlossen, zumal nicht solche, welche die Juden verfolgten; denn auch in deren Munde ist die Rede 2, 1—20 verständlich. Die, welche vor Gott keine Scheu mehr haben (ἀσβεῖς), tun das, vor dem der Autor 1, 12 gewarnt hat: sie trachten nach dem „Tode“, und die Sehnsucht dieser Unglücklichen ist so groß, daß sie denselben einladen, gleichwie Liebende mit ihren Händen, d. i. durch Gebärden und Winke (ταῖς χειρσίν), und durch freundliche Worte (τοῖς λόγοις) die geliebte Person herbeirufen. Die Aoriste sind gnomisch. In der Wendung ταῖς χειρσίν καὶ τοῖς λόγοις ist aber nicht nur symbolisch die Verblendung der Gottlosen geschildert, deren Treiben den Anschein erweckt, als könnten sie es gar nicht erwarten, bis sie von der Hölle aufgenommen werden, sondern dieselbe gibt auch in ihrem Wortsinn an, auf welche Weise jene den Tod herbeilocken, nämlich durch ihre sündhaften Handlungen (ταῖς χειρσίν; vgl. den Ausdruck ἔργα χειρῶν 1, 12) und Reden (τοῖς λόγοις vgl. 1, 6—11). Wegen dieses zweifachen Sinnes von χεῖρες und λόγοι, des symbolischen und des wörtlichen, ist die freiere Übersetzung „durch Hand und Mund“ gewählt worden. Wenn auch χεῖρες „Werke“ und „Winke“ bedeutet, so ist der Autor dennoch nicht Allegorist wie sein Landsmann Philo; denn es handelt sich hier nur um eine jener figürlichen Wendungen, welche in jeder Sprache, zumal in gehobener Rede, vorkommen. Τήκεσθαι „zerschmelzen“ bedeutet nicht „zu Grunde gehen“ (3 Makk 6, 8 u. ö.), sondern „vergehen“ vor Liebe und Sehnsucht. Es ist aber den Gottlosen nicht genug, den „Tod“ zeitweise bei sich zu haben, sondern sie wollen in eine dauernde Verbindung mit ihm treten, um sich ja nicht mehr von ihm trennen zu müssen, und sie schließen daher „einen Bund mit ihm“ <sup>1)</sup>. Da dieselben dem Tode noch nicht anheimgefallen sind, sondern erst sich nach ihm sehnen, Menschen von solcher Gesinnung aber die Feindschaft Gottes nicht erst herbeizulocken brauchen (προσκαλεῖσθαι), so wird durch diesen Vers die Erklärung des θάνατος als die ewige Verwerfung im Jenseits bestätigt. Jes

<sup>1)</sup> συνθήκας 55. 106. 155. 261. It. Arm., συνθήκην alle anderen Zeugen.

28, 15 heißt es von den Gottlosen, daß sie einen Bund mit der Unterwelt und mit dem Tode machen; gemeint ist hier das zeitliche Sterben, der Abschied von dieser Welt, dem jene zu ent-rinnen hofften. Sap 1, 16 bedeutet das Bild, daß die Gottlosen im ewigen Tode verbleiben wollen. Der Gott Israels hatte einen Bund mit den Vätern der Abtrünnigen geschlossen, welche so wenig ihrer Vertragspflicht eingedenk sind, daß sie einen Bund mit dem ewigen Tode eingehen, sich selbst dem Verderben überliefern und alles tun, um ja recht sicher in die Hölle zu kommen, gleichsam um Gottes Absicht, der den Tod doch nicht will und alles zum Sein gemacht hat, zu vereiteln. Dafür verdienen sie es auch, wie der Autor mit bitterem Sarkasmus sagt, „zu seinem Eigentume zu gehören“, dem ewigen Untergange anheimzufallen, während im Gegensatz zu ihnen der wahre Israelit ein Anteil Gottes ist (τοῦ θεοῦ μερίς 2 Makk 1, 26; vgl. Dt 32, 9; Zach 2, 16). Wenn sie sterben, so ergreift die Hölle Besitz von ihnen als ihrem Eigentum.

Willkür ist es, diesen Vers auf die Einweihung in die Mysterien des Hades-Dionysos zu beziehen (Bois 295); denn die Mysten glaubten an ein Jenseits, die Gottlosen, die in Sap auftreten, leugnen ein solches (2, 5) <sup>1)</sup>.

Der Autor führt nun den Beweis (γὰρ 2, 1) für seine Behauptung, daß die Ungerechten den Tod mit Gewalt herbeiziehen (16 a—c), indem er sie selbst ihre Gesinnungen und ihre Lebensgrundsätze in längerer Rede entwickeln läßt (2, 1—20). Auf diese Weise zeigt er zugleich, daß sie es wirklich verdienen, dem Tode als Beute anheimzufallen (16 d).

2, 1 Ἐαντιοῖς 68. 155, ἐν ἑαντιοῖς alle andern Zeugen. Das Wort ist nicht mit λογισάμενοι (It.: cogitantes apud se; vgl. 8, 17: λογισάμενος ἐν ἑμαντῷ), sondern mit εἶπον zu verbinden. Dafür spricht sowohl die Stellung im Satze, wie auch daß v. 21, welcher den v. 1 aufnimmt, λογίζεσθαι ohne Pron. bietet. Εἶπον ἐν ἑαντιοῖς wird von Syr. und vielen Exegeten übersetzt: „sie sprechen bei sich selbst“, nach Analogie von אמר בלבו Gen 17, 17; Dt 8, 17; Ps 14, 1; Esr 6, 6; Koh 2, 1. Allein die Gottlosen wollen ein gemeinsames Festgelage abhalten v. 7, und die Wendung „keiner von uns“ v. 9 macht es wahrscheinlich, daß der Autor dieselben

<sup>1)</sup> Bois gibt (305 A. 1) zu, daß in den Mysterien die Unsterblichkeit der Seele eine Hauptrolle spielte, bemerkt aber, daß der Autor von Sap dies nicht habe zu wissen brauchen.

sich unterreden läßt. Ferner bietet Kap. 5 den Gegensatz zu Kap. 2, indem hier die Ungläubigen in ihrem Übermute, dort in ihrer Verzweiflung geschildert werden. Da sie nun 5, 2 ff. laut bekennen, wie töricht sie im Leben gewesen seien, so ist anzunehmen, daß der Autor dieselben Kap. 2 sich ihrer verkehrten Lebensgrundsätze rühmen läßt. *Ἐν ἑαυτοῖς* steht also für *ἐν ἀλλήλοις*, vgl. 1 Thess 5, 15; Röm 1, 24; Eph 4, 32 u. ö. (s. auch Blass<sup>2</sup> 173). Für diese Auffassung spricht auch der Zusammenhang. Die Gottlosen locken den Tod herbei durch Wort und Tat (16a). Man erwartet nun, daß der Autor ihre Reden mitteilt; denn ihre Handlungen werden 2, 6 ff. charakterisiert. Endlich wäre bei der Erklärung „sie sprachen bei sich“ d. i. sie dachten *λογισόμενοι* überflüssig. Ihre unvernünftigen Reden sind eine Folge ihrer verkehrten Sinnesart: *λογ. οὐκ ὀρθῶς*; der Verfasser hat schon 1, 3 ihre *σκολιοὶ λογισμοί* getadelt.

„Kurz und traurig ist unser Leben.“ Zwar befinden sich die Ungläubigen, die hier auftreten, in einer glücklichen Lage; sie sind reich, mächtig und in voller Manneskraft, wie aus ihren Ausführungen hervorgeht. Aber sie denken daran, daß ihrem Dasein der Tod ein Ende macht, und darum erscheint ihnen das Leben traurig. Wenn der Tod herannahet (*ἐν τελευτῇ*, nicht: gegen den Tod<sup>1)</sup>), ist der Mensch verloren, es gibt da kein Heilmittel (*ἰασις* = *ἰατρικὴ*). Im Gegensatz zu diesem Fatalismus lehrt die Hl. Schrift, daß Gott zuweilen noch in der äußersten Todesgefahr rettend eingreift (Ps 29, 3. 4; Jes 38, 17). Allein den abtrünnigen Juden galt die Autorität der Hl. Schrift nichts, und die dem Volke Gottes feindlich gesinnten Heiden gaben sich keine Mühe, dieselbe kennen zu lernen. *Ἀναλύσας* kann transitiv: „der aus der Unterwelt befreit hat“, und intransitiv: „der aus der Unterwelt zurückgekehrt ist“, verstanden werden. Für letztere Auffassung entscheiden sich It. (*non est qui agnitus sit reversus ab inferis*) und Syr. Diesen Sinn hat das Wort auch 2 Makk 8, 25; 9, 1 u. ö. Die Gottlosen würden also in Abrede stellen, daß schon jemand von den Toten auferstanden sei. Bei der transitiven Auffassung, die auch 16, 14 *ὁ ἀνθρώπος . . . οὐκ ἀναλύει ψυχὴν παραλημφθεῖσαν* vorliegt, würden sie behaupten, daß niemand einen Menschen zum Leben wiedererwecken könnte, nicht einmal Gott, von dem es 1 Sm 2, 6 heißt, daß er „tötet und lebendig macht, in die Unterwelt hinabstößt und wieder heraufführt“. Im wesentlichen ist ja der Sinn

<sup>1)</sup> Bauermeister: *Contra vim mortis non est medicamentum in hortis*.



der gleiche: Wer einmal gestorben ist, hat aufgehört zu existieren. Da aber in den beiden parallelen Gliedern c und d die Gottlosen darüber klagen, daß es vor dem Tode und der Vernichtung keine Rettung gebe (*ἔσται*) oder doch wenigstens bis jetzt sich nicht gezeigt habe (*ἔγνώσθη*), und zwar weder dann, wenn der Mensch bereits mit dem Tode ringe (c), noch dann, wenn er bereits dahingeschieden sei (d), mithin der Gegensatz ist: im Sterben — nach dem Tode, so dürfte die transitive Auffassung, *ὁ ἀναλύσας* = *ἴσας*, vorzuziehen sein. *Ἐγνώσθη* ist Aor. gnom.: bis jetzt, also überhaupt nicht. Die Gottlosen wollen nur Erfahrungstatsachen anerkennen. Sie glauben nicht daran, daß, wie die heilige Geschichte berichtet, die Propheten Elias (1 Kg 17, 22) und Elisäus (2 Kg 4, 35; 8, 5; 13, 21) Tote auferweckt haben. Würde, was sich freilich nicht beweisen läßt, der Autor jene Freigeister auf den Auferstehungsglauben bezugnehmen lassen, welcher damals wenigstens in den unter pharisäischem Einfluß stehenden Kreisen der palästinensischen Juden verbreitet war, so wären diese Worte in ihrem Munde eine Ironie: „Mögen jene an die Auferstehung glauben — der Beweis ist bis jetzt noch nicht erbracht,“ und der Autor würde sich selbst als Anhänger desselben zu erkennen geben. Unter *ἄδης* verstehen die Gottlosen den Zustand des Totseins, das Grab; denn sie glauben nicht einmal an eine Schattenexistenz der Seele im Jenseits, sondern behaupten, daß dieselbe bei ihrer Trennung vom Leibe der völligen Vernichtung anheimfalle (v. 3). Sie gebrauchen das Wort, ohne die ursprüngliche Vorstellung mit demselben zu verbinden, wie auch heute die Materialisten Ausdrücke wie „verewigen“, „hinübergehen“ anwenden, während sie doch ein Jenseits leugnen.

2 Die Gottlosen suchen nun zu beweisen, daß mit dem Tode alles vorbei sei. *Ἐγεννήθημεν* B<sup>ab</sup> s A min. It. (nati sumus); ebenso gut bezeugt ist *ἐγενήθημεν* B\* Syr. Kopt. Arm. Syr.<sup>hex</sup>. Der Zusammenhang spricht für letztere Lesart. „Von ungefähr, *αὐτοσχεδῶς*, sind wir entstanden,“ so behaupten die Ungläubigen, „durch zufällige Vereinigung der Atome, aus denen die Welt und alle Körper zusammengesetzt sind. Die Folge ist natürlich, daß von einer ewigen Bestimmung des Menschen und daher auch von einer Fortexistenz der Seele nach dem Tode nicht die Rede sein kann (2b). *Μετά τοῦτο*, wenn das Leben vorüber ist, da trennen sich wieder die Atome, und wir sinken in den Abgrund des Nichts zurück“. *Ἐπαρχοντες* ist nur von s bezeugt. It. gibt *αὐτοσχεδῶς*

mit ex nihilo wieder. Wenn dies soviel heißen soll, wie „ohne zureichende Ursache“, so ist diese Übersetzung sinngemäß. „Rauch ist der Hauch in unserer Nase“, durch die geatmet wird. Die Materialisten behaupten, daß der Mensch nur so lange lebt, als er atmet. Syr. und Arm. *ὡς κάπνος, ὡς σπινθήρ. Πνοή* erinnert an Gen 2, 7; vgl. Job 27, 3. Das von Gott dem Menschen eingehauchte Leben (*πνοή ζωής* Gen 2, 7 LXX) wird mit Rauch verglichen, welcher schnell und spurlos verschwindet, und damit wird die Wahrheit der biblischen Erzählung geleugnet, nach welcher die Seele von Gott geschaffen ist. *Κάπνος ἢ πνοή* ist wohl beabsichtigte Paronomasie. — „Das Denken ist ein Funke in der Bewegung unseres Herzens.“ *᾽Ολόγος* C ist Schreibfehler. *Λόγος* heißt nicht „Rede“ (It. Syr.); denn für die Frage, ob die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe weiterlebt, ist das menschliche Sprechen weniger von Belang wie das Denken. *Λόγος* bedeutet aber auch nicht die „Vernunft“ als Seelenvermögen, sondern den „Gedanken“ als Produkt der Vernunft. Wie Funken sprühen, wenn feste Körper, Steine oder Metalle, aneinandergeschlagen werden, so entstehen nach der Ansicht der Gottlosen durch den Schlag des Herzens die Gedanken. Wie jenes ein rein körperlicher Vorgang sei, so sei auch dieses nur materiell. Auf die Gedanken könne man sich also nicht berufen, wenn man die Immaterialität der Seele und damit ihr Fortleben nach dem Tode beweisen wolle. Die Übersetzung der It. ad commovendum cor nostrum ist nicht richtig, da die Ungläubigen nicht behaupten wollen, daß durch das Denken der Herzschlag hervorgebracht werde. Daß sie den Denkprozeß im Herzen vor sich gehen lassen, erklärt sich aus den Anschauungen der damaligen Naturwissenschaft, welche im Altertum von der Funktion des Gehirns keine richtige Vorstellung hatte. Zwar betrachtete bereits der pythagoreische Arzt Alkmäon von Kroton und im Anschluß an ihn Plato das Gehirn als Zentralorgan. Allein Aristoteles nahm als unmittelbaren Träger der Seele das Pneuma an, eine warme Ausscheidung aus dem Blute. Der Hauptsitz der Lebenswärme und damit das Zentralorgan der Empfindung war für ihn daher das Herz, während das Gehirn ihm als bloßer Kühlapparat galt. Diese Ansicht blieb lange die herrschende. Auch die Stoiker verlegten die Vernunft in das Herz als den Mittelpunkt des Blutumlaufs, und derselben Meinung waren die Epikureer. Aus v. 2 kann man also nicht schließen, daß der Autor mit dem System Epikurs vertraut war oder jene

Ungläubigen als echte Schüler Epikurs hinstellen wollte. Lebte er heute, so würde er dieselben sagen lassen: Das Denken ist eine Bewegung in den Nervenzellen des Gehirns. Es ist daher auch verfehlt, wenn E. Pfeleiderer (S. 313) in dieser Stelle die Lehre Heraklits vom Urfeuer als dem Urstoff und dem Wesen aller Dinge finden will, nachdem bereits Grimm in derselben einen, allerdings schwachen, Anklang an das System des ephesinischen Philosophen erblickt hatte.

V. 3 setzt das Bild fort. Ist der Funke erloschen, weil das Herz nicht mehr arbeitet, so hört der Mensch auf zu existieren. Der Leib zerfällt in Asche, das *πνεῦμα*, im Sinne der Gottlosen nicht mehr als die Lebenskraft, verflüchtigt sich. Zu *πνεῦμα* fügen 23. 157. 248. 253 Kopt. Syr<sup>hex</sup> *ἡμῶν* hinzu, aber ohne Grund. Der Untergang des Menschen ist so vollständig, daß selbst sein Andenken allmählich schwindet v. 4ab. Im A. T. wird den Frommen ein gutes Gedächtnis bei der Nachwelt als Lohn in Aussicht gestellt, den Frevlern aber wird als Strafe angekündigt, daß man ihrer vergessen werde (Prv 10, 7). Die Gottlosen in Sap machen keinen Unterschied: ein jeder Mensch wird vergessen. Er mag da gute oder böse Werke vollbracht haben, die einen wie die andern schwinden aus der Erinnerung der Überlebenden. So hat er von den einen keinen Nutzen, von den andern keinen Schaden; es hat mithin auch keinen Zweck, Gutes zu tun, und es gibt keinen Grund, das Böse zu unterlassen.

Haben die Gottlosen bis jetzt aus der Erfahrung die Unmöglichkeit einer Fortdauer der Seele nach dem Tode zu beweisen versucht, so bemühen sie sich nun, durch Bilder, die sie der Natur entnehmen, die Vergänglichkeit des Menschen zu veranschaulichen. Das Leben gleicht der Spur einer Wolke: ist es vorüber, so existiert es nicht mehr. Ähnlich wird es 5, 10–12 von den Gottlosen mit der Bahn eines vorübersegelnden Schiffes, eines durch die Luft eilenden Vogels und eines die Luft durchschneidenden Pfeiles in Parallele gestellt. Es ist wie ein Nebel (4d e), der bei der Einwirkung der Sonnenstrahlen spurlos verschwindet. Diesen Bildern, mit welchen die Gottlosen sich klar zu machen suchen, daß das Leben flüchtig ist und keine Fortsetzung im Jenseits findet (denn das tert. comp. ist die Vergänglichkeit und Nichtigkeit), reihen sie noch ein anderes an, dieselben erläuternd und bekräftigend (*γὰρ*). 5 Sie vergleichen die Lebenszeit mit einem Schatten. Wie dieser nicht mehr existiere, wenn er vorübergegangen sei, so bleibe

auch von dem Menschen nichts übrig, wenn seine Zeit abgelaufen sei. Ohne Einfluß auf den Sinn ist hier die Variante *βίος* B\* A<sup>a</sup> Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>, und *καιρός* B<sup>a b</sup> s A\* min. It. (*tempus nostrum*) Kopt.; für die Ursprünglichkeit von *καιρός* spricht die Erwägung, daß *βίος* aus 1 a 4 c leicht in 5 eindringen konnte. Fällt die Seele im Augenblick des Todes der Vernichtung anheim, so kann der Mensch auch nicht mehr ins Leben zurückkehren, um ein zweites Mal zu sterben, „es gibt keine Wiederholung seines Endes“. Der Aufdruck des Siegels ersetzte im Orient in alter Zeit wie jetzt noch die Unterschrift (vgl. Esth 3, 12; 8, 8) und diente auch zur Sicherung eines Verschlusses (Dt 32, 34; Job 37, 7; Dn 12, 9; 14, 10). Ebenso sollte bei den Griechen und Römern das Siegel einer Änderung des einmal Angeordneten oder Geschehenen vorbeugen. Subjekt zu *κατεσφραγίσθη* kann daher nur *τελευτή* sein: Das Ende ist unabwendbar und kann, wenn eingetreten, nicht mehr rückgängig gemacht werden. Wollte man *ἀναποδιμός τῆς τελευτῆς* als Subjekt annehmen, so würde man die Gottlosen den entgegengesetzten Gedanken aussprechen lassen: der Mensch muß ein zweites Mal sterben, während sie doch fortfahren: keiner kommt wieder. Dieser Satz ist das Alpha und Omega des Materialismus und rahmt daher auch hier jenen Teil der Rede der Freigeister ein (vgl. v. 1), in welchem sie ihre ungläubige Gesinnung offenbaren. — In der It. sind die Stichen 4 a b und 4 c—f vertauscht, wodurch der Zusammenhang zwischen 3 und 4 a b zerrissen ist.

Im A. T. begegnen wir oft der Klage, daß das menschliche Leben kurz und traurig sei (vgl. Gen 47, 9; Job 14, 1. 2. 19. 20; 16, 22; 17, 1). Es wird verglichen mit einem dürrn Halm und mit verwehtem Laub (Job 13, 25; Sir 14, 18. 19), mit einem Hauch und dem vorübergehenden Schatten (Ps 144, 4; Job 14, 2), mit einer Wolke, die dahinschwindet (Job 7, 9). Allein während nach alttestamentlicher Auffassung der Tod nicht das Ende des menschlichen Daseins überhaupt ist, sondern nur das Ende des irdischen Lebens, und die Seele in der Scheol fortlebt, wollen die Materialisten in Sap jede Weiterexistenz der Seele leugnen. Sie sind also in Wahrheit Ungläubige.

Sind die Gottlosen Sap 2 Epikureer?

Die Ansichten der Freigeister stimmen mit den Lehrsätzen des Epikureismus in einigen Punkten überein, nämlich in der mechanischen Erklärung der Entstehung aller Dinge (vgl. 2, 2a), in der Leugnung Gottes und der Vorsehung (vgl. 2, 16—20; 1 c), in der



Annahme, daß die Seelenatome beim Tode sich zerstreuten und damit die Seele der Vernichtung anheimfalle (vgl. 2, 1 d. 2 b. 3 b. 5 b c), sowie in der Voraussetzung, daß die Seele ein feuriger Stoff sei (2, 2 c d. 3 a), und endlich in der Empfehlung des Lebensgenusses (2, 6 ff.). Trotzdem gehören jene Ungläubigen nicht zur Schule Epikurs; denn sie wollen nichts wissen von der *ἀταραξία* dieses Philosophen, indem ihnen das Leben kurz und traurig vorkommt; sie verlangen nach ungezügelmtem Sinnengenuß, den Epikur, der vor allem Mäßigkeit empfahl und als Ziel des Lebens die Tugend hinstellte, verwarf, und sie suchen endlich die Nebenmenschen zu verfolgen und zu unterdrücken, während Epikur den Humanitätsgedanken vertrat. Als wahre Philosophen können sie wenigstens nicht angesehen werden. Anspielungen auf die Hl. Schrift (2 c = Gen 2, 7; 12 = Jes 3, 10; 18—20 = Ps 21, 8. 9; *παῖς κυρίου* = Jes 40 ff.) lassen vermuten, daß der Autor uns hier in erster Linie abtrünnige Juden vorführen will. Daß diese von der griechischen Bildung ganz unberührt geblieben seien, ist unwahrscheinlich; denn die hellenistische Kultur übte auf die Juden der Diaspora, zumal auf die wohlhabenden Kreise, einen gewaltigen Einfluß aus. Aber jene Anklänge an die Hl. Schrift sind nicht derart, daß die Rede nicht auch im Munde von genußsüchtigen Griechen denkbar wäre. So konnten diese recht wohl einen Erlöser aus der Unterwelt (1 d) leugnen, indem sie an die Mythe von der Hadesfahrt des Orpheus dachten. Der Autor dürfte daher dieselben ebenfalls im Auge gehabt haben. Die abtrünnigen Juden wie die frivolen Griechen, die hier auftreten, besitzen ein gewisses Maß von Bildung, aber dieselbe ist nur ein äußerer Firnis und hat nicht veredelnd auf ihre Sitten eingewirkt. Diese Leute wollen die Freuden, die das Diesseits bietet, genießen. Ihre Sprache ist die des religiösen Nihilismus. Daß sie die atomistische Erklärung der Seele sich zu eigen machten und dieselbe sich als feurigen Stoff dachten, kann nicht auffallen; denn diese Ideen waren schon seit Heraklit und Leukipp von griechischen Philosophen vorgetragen worden und wurden von der Stoa und dem Epikureismus aufgenommen und unter den Gebildeten verbreitet in einer Zeit, in welcher man auf eine gewisse Bekanntschaft mit griechischer Philosophie das größte Gewicht legte. Da zudem, wie bereits bemerkt, der Denkprozeß von der Naturwissenschaft ins Herz verlegt wurde, so erklären sich alle ihre Worte aus ihren materialistischen Anschauungen und ihrem Hang zum Sinnengenuß einerseits

und einer oberflächlichen Bekanntschaft mit philosophischen Lehren anderseits<sup>1)</sup>. Daß sie sich mit den philosophischen Systemen eingehend beschäftigt haben, ergibt sich aus ihren Reden nicht und ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil Leute, denen das Vergnügen die Hauptsache ist, keinen Geschmack an ernster Geistesarbeit finden. Gerade Menschen mit seichter Bildung glauben ihre Aufgeklärtheit am besten dadurch zu beweisen, daß sie alles nicht sinnlich Wahrnehmbare leugnen, und suchen ihren platten Redensarten mit einigen philosophischen Ausdrücken den Schein der Wissenschaftlichkeit zu geben. Das ist für sie recht bequem und stellt an ihre Geistestätigkeit keine unerfüllbaren Anforderungen.

### b) Die Genußsucht der Gottlosen (2, 6—9).

- 2, 6 „Herbei denn! Laßt uns genießen die wirklichen Güter  
 Und geschwind gebrauchen die Schöpfung, da wir [noch] jung sind.  
 7 Mit kostbarem Wein und Salben wollen wir uns füllen,  
 Und keine Frühlingsblume soll uns entgehen.  
 8 Bekränzen wir uns mit Rosenknospen, ehe sie verwelken!  
 9 Keiner von uns entziehe sich unserm ausgelassenen Treiben!  
 Überall wollen wir Zeichen unserer Lust hinterlassen,  
 Weil dies unser Teil ist und dies unser Los.“

6 Von der Voraussetzung ausgehend, daß mit dem Tode alles zu Ende sei, wollen die Gottlosen die kurze Spanne Zeit, die ihnen gegeben ist, in ihrer Weise benutzen. Lebenslustig wie sie sind, fühlen sie sich durch den Gedanken an den Tod gerade dazu angetrieben, die Genüsse, die die Welt ihnen zu bieten vermag, auszukosten. Das Carpe diem des Horaz (Od. I 11, 8), die Aufforderung, sich zu freuen, „so lang noch das Lämpchen glüht“, kehrt bei den griechischen und römischen Klassikern sehr oft wieder (vgl. Horaz Od. I 9, 13—16). Auch auf antiken Grabinschriften findet sich nicht selten die Aufforderung zum Trinken im Hinblick auf den bevorstehenden Tod<sup>2)</sup>. Jes 22, 13 ermahnen sich die Gottlosen: „Lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot.“ Wie die Griechen berichten, feuerten sich die Ägypter

<sup>1)</sup> Ausführlich wird hierüber gehandelt bei Heinisch, Die griechische Philosophie 115 ff. und im Katholik 1910 I 32 ff.

<sup>2)</sup> Rudolf Herzog, Koische Forschungen und Funde, Leipzig 1899, 103 ff. A. Deißmann, Licht vom Osten, Tübingen 1908, 212 f.

bei ihren Gelagen durch die Erinnerung an den Tod, indem sie nämlich ein Mumienbild herumreichten, zum Lebensgenuß an, und in dem sogen. Harfnerliede kommen die gleichen Wendungen vor wie in dem „Rosenliede“ Sap 2:

„Sie sind, als wären sie nie gewesen.  
Keiner kommt wieder von dort, daß er erzähle, wie es ihnen ergeht . . .  
Folge deinem Herzen, solange du lebst.  
Lege Myrrhen auf dein Haupt und kleide dich in feines Linnen,  
Gesalbt mit den echten Wundern der Gottesdinge.  
Sei noch fröhlicher, laß dein Herz nicht ermatten . . .  
Bis jener Tag des Wehgeschreies zu dir kommt . . .  
Drum feiere den frohen Tag und werde sein nicht müde;  
Denn noch niemandem ist es vergönnt, seine Habe mit sich zu nehmen,  
Und noch keiner, der fortgegangen, ist zurückgekehrt“<sup>1)</sup>.

*Tā ōnta āγαθά* könnte heißen: die vorhandenen Güter, d. h. die, welche uns zur Verfügung stehen. Da dies aber sehr matt wäre, so werden wir besser übersetzen: „die wirklichen Güter“, Güter, die es in Wahrheit sind, im Gegensatz zu den Scheingütern der Frommen, Weisheit, Tugend, Gottesfurcht, und zu den Gütern im Jenseits, die nach der Meinung der Gottlosen gar nicht existieren; dieselben verachten ja ein gottwohlgefälliges Leben (v. 10 ff.) und lassen sich in ihrem Handeln von der Überzeugung leiten, daß es kein Jenseits gebe. *Κτήσῃ* A. 157 und Thilos min. ist Schreibfehler für *κτίσῃ* (Itazismus). Diese Wörter werden in den Codd. oft verwechselt. An allem, was existiert (*κτίσις*), wollen die Ungläubigen sich ergötzen. Sie bedienen sich hier eines konventionellen Ausdrucks, ohne damit eine Erschaffung des Sichtbaren zuzugeben. *ὥς νεότητι* B 23. 55. 68. 155. 254. 296, *ὥς νεότητος* s A Thilos min., *ὥς ἐν νεότητι* 157. 248. 253, *ἐκ νεότητος* 106. 261. Die Übersetzungen geben keine Entscheidung. Die Konjektur Zenners: *ὥς νεοιτίδι* „Laßt uns die Welt als Freudenmädchen gebrauchen“ ist zu gewagt, da alle Zeugen eine Form von *νεότης* gelesen haben, und auch unnötig, da alle überlieferten Lesarten einen Sinn geben. Aus letzterem Grunde ist auch der Vorschlag Greggs: *τῇ κτίσεως νεότητι* „Laßt uns genießen die Geschöpfe, so lange sie noch jung sind“, abzulehnen; die Wendungen *ἄνθος ἔαρος* v. 7 und *πρὶν ἢ μαρανθῆναι* lassen nicht jene Verbesserung als berechtigt erscheinen.

<sup>1)</sup> H. Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.*, Tübingen 1909, I, 199. Ad. Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum II* (Tübingen 1885) 516f.

Die Übersetzungen haben in ihrer Vorlage eine Zeitangabe erblickt; eine solche wird auch von allen griech. Handschriften geboten (*ἐν* c. dat., dat. allein, gen. und *ἐκ* c. gen.), so daß es sich nur um die Frage handelt, welche von den überlieferten Lesarten die ursprüngliche ist. Am schwächsten bezeugt ist die Wendung *ἐκ νεότητος*, welche daher ausscheidet. Daß *ἐν νεότητι* auf Koh 11, 9 *תַּחֲתֵּי הַנְּעֻמָּה* zurückgeht (Siegfried), läßt sich nicht beweisen <sup>1)</sup>. Es ist ja möglich, daß *ἐν* vor *νεότητι* ausgefallen ist (Reusch, Grimm), aber es dürfte wahrscheinlicher sein, daß *ἐν* durch Dittographie in den Text eingedrungen ist. Daß *νεότητος* aus *νεότητι* *σπ* . . . durch Herübernahme des *σ* und nachträgliche Korrektur von *τις* in *τος* entstanden ist, läßt sich leichter erklären, als die Änderung von *νεότητος* in *νεότητι*. Somit dürfte die Lesart von B *νεότητι* von allen die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben. *ὥς* steht zur Angabe des subjektiven Grundes: „da wir noch jung sind“. Wäre hier *ὥς* Vergleichspartikel, so ergäbe sich als Übersetzung: Laßt uns die Welt genießen wie zur Zeit, da wir noch jung waren, oder: Laßt uns die Welt wie unsere Jugendzeit genießen. Gegen erstere spricht der Umstand, daß die Gottlosen nicht abgelebte Greise sind, sondern in der Vollkraft der Jahre stehen, da sie sonst nicht so unbedenklich ihren Lüsten leben könnten, und so lange die Menschen noch fähig sind, den Vergnügungen nachzugehen, halten sie sich nicht für alt. Letzterer Auffassung steht entgegen, daß vor *νεότητι* der Artikel fehlt, also *τῇ κρίσει* und *νεότητι* nicht parallel sind. *Σπονδαίως* entspricht dem *δεύτε*; die Gottlosen wollen sich sofort in den Strudel der Genüsse stürzen, um ja keinen Augenblick ihrer kostbaren Zeit zu versäumen.

7—9 teilen sie nun mit, was sie alles tun wollen, um das Leben möglichst heiter zu verbringen. 7 *Μύρον* ist der von selbst ausfließende Saft, besonders der Myrrhe, welcher zur Bereitung von Salben gebraucht wurde. Daher heißt *μύρον* überhaupt Salbe. Auch dem Wein wurde *μύρον* zuweilen beigemischt <sup>2)</sup>. Doch ist hier *οἶνος καὶ μύρον* nicht als Hendiadyoin zu fassen: „Myrrhenwein“, „gewürzter Wein“, da das Salben bei den Gastmahlen der Griechen nicht fehlen durfte und ein Hinweis auf

<sup>1)</sup> Heinisch, Katholik 1910, I 54.

<sup>2)</sup> Aelian Var. hist. 12, 31: *μύρον οἶνον μὴ γινόντες οὕτως ἔπινον, καὶ ὑπερσπάζοντο τὴν τοιαύτην κρασὶν καὶ ἐκαλεῖτο ὁ οἶνος Μυρόνης*. Vgl. Stephanus, Thes. s. v. *μύρον*.



dasselbe um so mehr erwartet wird, als vom Bekränzen die Rede ist. Vgl. zu unserer Stelle Horaz Od. I, 4:

Huc vina et unguenta et nimium breves  
Flores amoenae ferri iube rosae,  
Dum res et aetas et sororum  
Filatrium patiuntur atra.

Vgl. noch Od. I, 9; III, 17; II, 3 u. a. *Πίμπλασθαι* ist zeugmatisch gebraucht. Die Gottlosen richteten sich nach der griechischen Sitte; doch war die Salbung bei festlichen Gelegenheiten auch bei den Israeliten üblich, und auch das Bekränzen scheint zuweilen vorgekommen zu sein (Jes 28, 1). — *ἄνθος ἄερος* B x 25. 68. 155. 248. 253. 254 Syr. Kopt. Aeth.; *ἄνθος ἔαρος* A 55. 106. 157. 261. 296 It. (flos temporis; tempus wohl Synekdoche für Frühling) Arm. Syr.<sup>hex</sup>. Aus *ἔαρος* konnte leicht *ἄερος* entstehen, da das vorhergehende Wort mit *a* beginnt. Die Konjektur von Bois (S. 381) *ἄνθος ἄωρος* = erste Sommerlerche ist unnötig und bereitet der Erklärung nur Schwierigkeiten. — 8 *Κάλυξ* bedeutet wegen des Zusatzes „bevor sie verwelken“ die eben aufbrechende, sich entfaltende Blüte, welche den stärksten Duft und das schönste Aussehen hat. — Zapletal<sup>1)</sup> glaubt, daß den Gottlosen als Vorbild für das „Rosenlied“ Koh 11, 9ff. gedient habe. Dagegen ist zu bemerken, daß in Koh zu heiterem Lebensgenuß aufgefordert wird, welcher sich in den durch Zucht und Sitte gesteckten Grenzen hält, während die Gottlosen in Sap sich zu Ausschweifungen und zur Übertretung aller Gesetze ermutigen, und daß vor allem abtrümmige Juden, die als Griechen gelten wollten, schwerlich an eine hebräische Dichtung sich erinnerten. Sie hatten ja griechische Trinklieder in Menge zur Verfügung. Daher kann man aus Sap 2 auch nicht schließen, welche Gesänge bei den Gastmahlen der Juden üblich waren. — It. bietet als zweite Zeile von v. 8: *Nulum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra*. Dieser Stichos wird von sehr vielen Erklärern (außer von älteren von Bauermeister, Fritzsche, Grimm, Deane, Farrar, Zöckler, Cornely) als echt angesehen<sup>2)</sup>. Jedoch hat bereits Reusch darauf aufmerksam gemacht, daß hier eine doppelte Wiedergabe von 9a vorliegt, indem die lateinische Übersetzung, welche nach einer Vorlage angefertigt worden war, welche den heutigen griechischen Text von 9a bot, später mit einer griechischen Handschrift ver-

<sup>1)</sup> Zapletal, *De poesi Hebraeorum*, Frib. Helv. 1909, 7.

<sup>2)</sup> Siegfried glaubt wenigstens, daß in v. 8 ein Stichos ausgefallen sei.

glichen wurde, die *λειμών* (= pratum) anstelle von *ἡμῶν* hatte. So würde es sich erklären, daß ein dem Cod. Coisl. 394 beigelegtes Glossar unter den in Sap vorkommenden Wörtern auch *λειμών* anführt. Daß nur einer der beiden Stichen, 8b oder 9a, berechtigt ist, ergibt sich einmal daraus, daß sie übereinstimmen bis auf die Worte *λειμών* und *ἡμῶν*, sodann daraus, daß Ambrosius und Zeno, wie Reusch festgestellt hat, nur den Stichos 8b der It. kennen, nicht aber 9a. Für die Ursprünglichkeit des Stichos in der Form 8b <sup>1)</sup> kann außerdem geltend gemacht werden, daß Cod. Compl. I und II nach Thielmann nur diesen bieten. Für 9a dagegen sprechen die griechischen Handschriften und alle Übersetzungen. Der einzige ins Gewicht fallende Einwand, der Monostich v. 8a verlange als Ergänzung 8b (It.), da sich in der Rede der Gottlosen nur Distichen und Tristichen fänden, beweist nicht die Echtheit von 8b; denn v. 8a kann mit v. 7 zu einem Tristich verbunden werden, indem v. 8 als nähere Ausführung von 7b angesehen wird, oder es kann v. 8 und 9a als Distich betrachtet werden, welcher die Vorbereitung und den Beginn des ausgelassenen Treibens der Gottlosen schildert, die Bekränzung mit Blumen und die Aufforderung, daß niemand sich von der allgemeinen Fröhlichkeit ausschließe, während dieselben 9bc (wieder ein Distich) den Entschluß äußern, überall sich zu ergötzen, da dies ihre Lebensaufgabe sei. — 9 Die Freigeister wollen an allen Orten, an denen sie sich vergnügen, Zeichen ihrer Lust hinterlassen, zerrissene Kränze, zerschlagene Becher. Sie wollen also — dies ist der Sinn — sich der Lust ganz hingeben und ihrem Übermut die Zügel schießen lassen, ohne dabei auf andere Rücksicht zu nehmen. Den Beweis dafür, wie wenig ihnen an dem Urteil solcher, die nicht zu ihrem Kreise gehören, gelegen ist, erbringen sie sofort v. 10ff. Dafür werden sie beim Gericht in Verzweiflung bekennen müssen, daß sie „kein Zeichen der Tugend vorzuweisen haben“ (5, 13). Jetzt freilich rühmen sie sich noch, daß „dies“, nämlich die sinnliche Ergötzung, „ihr Anteil und Los“ sei, da sie keine andere Lebensaufgabe kennen, als sich zu freuen. Die Lesart *ὁ κληρος ἡμῶν* A Syr. Kopt. Aeth. ist Angleichung an das vorhergehende *ἡ μερίς ἡμῶν*. Der Autor hat die Worte 9c vielleicht gewählt, um zugleich ein Urteil über die Gottlosen zu fällen; denn der Satz *ἐκείνη σου ἡ μερίς, οὗτός σου ὁ κληρος* Jes 57, 6 LXX, welchem, wie es scheint, v. 9c nachgebildet ist, wird von

<sup>1)</sup> Dafür entscheidet sich Nestle, Z. f. atl W. 1902, 334—336.

dem Propheten zu „den Kindern des Verderbens, dem ungesetzlichen Samen“ (LXX) gesprochen, die Jahve verlassen und sich fremden Göttern zugewendet haben. Daß der Hagiograph etwa andeuten wollte, die Gottlosen hätten selbst auf diese Stelle Bezug genommen, vielleicht um ihre Verachtung gegenüber dem prophetischen Worte kund zu tun, ist nach dem Zusammenhange nicht wahrscheinlich.

Der Übermut der Freigeister zeigt sich aber nicht nur darin, daß sie keine Schranke bei der Befriedigung ihrer Lüste anerkennen und ihr Leben zu einer ununterbrochenen Reihe von Vergnügungen machen wollen, sondern auch darin, daß sie ihre Freude darin suchen, diejenigen, welche anders denken und handeln wie sie, zu verfolgen. Die Unschuldigen, die den Gottlosen als Zielscheibe ihres Spottes und als Gegenstand ihrer tätlichen Angriffe dienen müssen, sind die frommen Juden, welche der Religion und Sitte der Väter treu geblieben waren. Für ihre abtrünnigen Stammesgenossen war ja deren Leben ein beständiger, zwar stiller, aber dafür desto eindringlicher Vorwurf. Auch bot sich ihnen hier eine günstige Gelegenheit, durch Taten zu zeigen, daß sie ihrem Volke wirklich nicht mehr angehörten. Bei jenen Griechen, in welchen die Sinnelust das Gefühl für Gerechtigkeit erstickt hatte, machte sich der Instinkt der Rasse geltend, welcher ja so oft zu Judenhetzen geführt hatte, zumal im alten Alexandria <sup>1)</sup>. Zu der Verfolgung der frommen Juden ermuntern sich die Freigeister in dem folgenden Abschnitt.

**c) Der Haß der Gottlosen gegen die Frommen (2, 10—20).**

2,10 „*Laßt uns vergewaltigen den armen Gerechten,*

*Nicht schonen der Witwe*

*Noch scheuen des hochbetagten Alten graues Haar.*

11 *Unsere Kraft sei Norm der Gerechtigkeit;*

*Denn das Schwache erweist sich als nutzlos.*

12 *Stellen wir dem Gerechten nach, weil er uns lästig fällt*

*Und unseren Taten entgegen ist*

*Und uns Übertretungen des Gesetzes vorwirft*

*Und uns Vergehungen gegen unsere Erziehung vorhält.*

13 *Er rühmt sich, die Erkenntnis Gottes zu haben,*

*Und nennt sich selbst ein Kind des Herrn.*

<sup>1)</sup> Vgl. A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster 1906.

- 2,14 *Er ist uns zur Anklage unserer Gesinnungen geworden;  
Lästig ist uns schon sein Anblick,*  
15 *Weil seine Lebensweise von [der] der andern abweicht  
Und grundverschieden seine Pfade sind.*  
16 *Als falsche Münze gelten wir ihm,  
Und er hält sich fern von unsern Wegen wie von Schmutz.  
Er preist glücklich das Endlos der Gerechten  
Und nennt prahlerisch Gott seinen Vater.*  
17 *Laßt uns sehen, ob seine Worte wahr sind,  
Und lassen wir es auf die Probe ankommen, wie es mit ihm  
endigen wird.*  
18 *Denn wenn der Gerechte der Sohn Gottes ist, wird er sich  
seiner annehmen  
Und ihn aus der Hand der Widersacher erretten.*  
19 *Mit Beschimpfung und Mißhandlung laßt uns ihn auf die  
Probe stellen,  
Damit wir seine Sanftmut kennen lernen  
Und seine Standhaftigkeit prüfen.*  
20 *Zum schmähhichen Tode wollen wir ihn verurteilen;  
Denn nach seinen Worten wird ihm ja Schutz zuteil werden.“*

10 c wörtlich: „Das hochbetagte graue Haar des Greises.“ Der Autor hebt hervor, daß die Gottlosen keine Rücksicht nehmen auf Alter und Geschlecht, daß sie nicht einmal gegen diejenigen Schonung üben, welche wegen ihrer Wehrlosigkeit das Recht auf Mitleid und Schutz haben. Die Propheten rügen oft, daß Arme, Witwen und Weisen unterdrückt werden (Jes 10, 2; Jer 22, 3; Mal 3, 5; Ps 9, 29. 30). Diese haben von solchen, in denen die natürlichen menschlichen Gefühle erstorben sind, um so eher zu leiden, weil sie gegen Angriffe keinen Widerstand zu leisten vermögen und sich nicht rächen können. Die Wendung „armer Gerechter“ erscheint im Munde der Freigeister auch als Sarkasmus: Er, der gerecht gelebt hat (vgl. v. 16 b), ist arm geblieben; seine Tugend hat ihm also nichts genützt. 11 Die Freigeister lassen sich weder durch die Sitte, noch durch die Gebote der Natur (νόμος) vorschreiben, was sie zu tun und zu lassen haben (τῆς δικαιοσύνης), sondern kennen ein anderes Gesetz: ἡ ἰσχύς. „Macht ist Recht“, „Gewalt geht vor Recht“, so lautet ihre Devise, welche dem Schwachen ein Anrecht auf Existenz nicht zuerkennt. Höhnisch nennen sie diesen Grundsatz νόμος τῆς δικαιοσύνης, indem



sie den elben jenem Gesetz der Gerechtigkeit gegenüberstellen, das Gott in das Herz eines jeden Menschen geschrieben und den Israeliten auf dem Sinai feierlich verkündet hat. 11b wird von Zenner frei übersetzt: „Wem's an Kraft gebricht, der hat für eine Null zu gelten.“ 12a  $\delta\epsilon$  B  $\kappa^{ca}$  23, 55, 68, 253, 254. Syr<sup>hex</sup>; om  $\delta\epsilon$   $\kappa^*$  A, 106, 155, 157, 248, 261, 296 Syr. Kopt. Boh. Arm. Aeth. Vielleicht ist  $\delta\epsilon$  von einem Abschreiber ausgelassen worden in Erinnerung an Jes 3, 10 LXX, eine Stelle, die dem Autor als Vorlage gedient hat: *Ἀγνοοῦμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δόξομενος ἦν*. Wahrscheinlicher aber ist es, daß ein Abschreiber sich versucht gefühlt hat, den Satz durch eine Verbindungspartikel mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen, wie das ergo der H. zeigt. Durch Verwendung der Jesaiastelle wollte der Autor zum Ausdruck bringen, daß die Zeitverhältnisse, unter denen er lebte, jenen ähnlich waren, welche dem Propheten den Anlaß zu seiner Drohrede gegeben haben. Er behauptet damit nicht, daß die abtrünnigen Juden, die ja von den heiligen Büchern nichts wissen wollten, tatsächlich und absichtlich die Stelle zitiert haben. Der Verfasser konnte dieselbe daher auch in den Mund von Heiden legen. *Ἀμαρτήματα νόμου* sind Sünden gegen das Gesetz; mithin ist auch *ἀμ. παιδείας* Sünde gegen die Erziehung (Gen. obj.), die den Gottlosen zuteil geworden ist. Die Lesart *παιδείας* „unserer Jugend“ oder, mit anderer Betonung, *παιδείας* „unseres Scherzes“  $\kappa$  A ist nur Schreibvariante, in  $\kappa$  immer, in A meist für *παιδείας* stehend (Feldmann, vgl. Helbing S. 7f.). *Ἡπὼν* ist mit *παιδείας* zu verbinden, wie dies auch von den Übersetzungen geschieht, da *ἀμαρτήματα* bereits durch *ἡμῶν* bestimmt ist. Der Ausdruck *ἐναντιοῦται* hat nicht den Sinn, daß die Tugendhaften versucht haben, die Gottlosen gewaltsam an ihren bösen Taten zu hindern, sondern nur, daß sie dieselben tadelten. Es ist leicht begreiflich, daß die Frommen aus ihrem Abscheu gegen das Leben und Treiben der Freigeister kein Hehl gemacht haben. Absichtlich hat der Autor die Worte *νόμος* und *παιδεία* gewählt, da diese sowohl von abtrünnigen Juden wie auch von Heiden gesprochen sein können. Die ersteren fühlen sich dadurch verletzt, daß der Gerechte ihnen die Übertretung des „Gesetzes“, d. i. des mosaischen Gesetzes, und Verfehlungen gegen die von den Vätern überkommene Sitte, an welche sie in der Jugend gewöhnt worden waren, vorhält; denn so verächtlich sie auch auf das Gesetz herabsehen, so wollen sie es doch nicht leiden, daß sie wegen ihres

Abfalles und ihres gottlosen Lebenswandels getadelt werden. Im Munde frivoler Heiden aber bedeutet νόμος allgemein „Sitte“, „Anstand“; der Autor hat hier das Naturgesetz im Auge, welches auch für die Heiden Geltung hat. Unter παιδεία ist die feine und sorgfältige Erziehung zu verstehen, welche dieselben als Abkömmlinge vornehmer Eltern genossen haben. Es ist nicht richtig, wenn man den Ausdruck νόμος auf das mosaische Gesetz einzuschränken sucht; dieses bedeutet das Wort weder Sap 6, 4, da hier zu heidnischen Königen gesagt wird: οὐδὲ ἐφνύλαξετε νόμον (es ist also das Naturgesetz gemeint), noch Sap 14, 16: τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς νόμος ἐφνύλαχθη (νόμος = gesetzliche Vorschrift der Obrigkeit); vgl. Prv 1, 8: ἄκουε νόμους πατρὸς σου, Prv 13, 14: νόμος σοφοῦ im Gegensatz zu νόμος ἀνους; wohl auch Prv 9, 10 LXX γινῶναι νόμον = allgemein den Willen Gottes (M. bietet einen anderen Text); vgl. noch Prv 6, 20. — Die Juden waren sich bewußt, daß ihre Religion dem Heidentum weit überlegen war, und gaben dieser Überzeugung in Wort und Schrift Ausdruck (Röm 2, 17—20; Sir Prol.; Philo de Abr. 98; de vita Mosis I, 149; de special. leg. I, 97). Die Gegner empfanden dies um so mehr als Kränkung, da ihnen gar oft auch die Torheit des Götzendienstes und ihre sittlichen Verfehlungen vorgehalten wurden (Sap 13—15; Sib. Proem. 19—27; 60—71; III, 36—45. Aristeebrief § 134—139). Dieses aggressive Verhalten des Diasporajudentums hat den Antisemitismus sehr gefördert<sup>1)</sup>. Es wäre nun sehr merkwürdig, wenn der Autor von Sap an dieser Stelle die judenfeindliche Stimmung, von welcher viele Heiden, besonders in Alexandria, beseelt waren, nicht auch im Auge gehabt hätte, zumal die Abtrünnigen nur dann es wagen durften, die Frommen offen zu verfolgen, wenn sie von den Heiden dabei unterstützt wurden.

13 Was an zweiter Stelle (der Vers ist ohne Partikel an den vorhergehenden angereiht) die Gottlosen an dem Gerechten auszusetzen haben, ist dies, daß er sich als Vorbild für sie hinstellt. Die Juden sahen mit Verachtung auf die Heiden herab, da sie sich im Besitze der Erkenntnis des wahren Gottes wußten, und den Abtrünnigen gegenüber durften sie mit Recht daran erinnern, daß sie selbst ihre Überzeugung nicht für irdische Vorteile hingegeben hatten. Die abgefallenen Juden mußten durch das hoffnungsfreudige Glaubensbekenntnis der Stammesgenossen schon deshalb in Erregung versetzt werden, weil ihr Gewissen durch

<sup>1)</sup> Vgl. Bludau, Juden und Judenverfolgungen 48—53.

dasselbe geweckt wurde. Der Ausdruck *παῖς κυρίου*, der in der LXX sehr oft dem עֶבֶד יְהוָה entspricht, bedeutet hier nicht „Knecht Gottes“, sondern „Kind Gottes“, weil der Gläubige v. 16 Gott seinen Vater nennt und weil er v. 18 als *υἱὸς θεοῦ* bezeichnet wird. Nicht nur Israel als Volk ist Gottes Sohn, sondern jeder fromme Israelit, welcher weiß, daß Gott ihn als sein Kind betrachtet und ihm seinen Schutz angedeihen läßt (vgl. Ps 102, 13), sieht in Gott seinen Vater; vgl. Sir 51, 10 Hebr.: Ich will Gott preisen: „Mein Vater bist du; denn du bist ein Held, mein Heil“ (der griechische Text ist glossiert). Dieses Verhältnis zu Gott kam dem einzelnen so recht zum Bewußtsein, als durch Abfall Spaltungen in der Gemeinde eingetreten waren. Im Munde der abtrünnigen Juden sind die Worte nackter Hohn auf die Zuversicht des Gerechten und eine Lästerung Gottes, den sie ja leugnen. Die materialistisch gesinnten Heiden werden, als der Gerechte sich ihnen gegenüber Kenntnis Gottes zuschrieb und sich als dessen Kind bezeichnete, an die Mysterien gedacht haben, welche den Eingeweihten versprochen, Aufschluß über das Wesen der Gottheit zu geben und dieselbe ihnen nahe zu bringen. Natürlich konnten Atheisten dafür nur ein geringschätziges Lächeln haben.

**14. 15** Aber selbst — so fahren die Freigeister fort — wenn der Gerechte schweigen würde, so könnten wir ihn nicht ertragen. Was sie jetzt an ihm aussetzen, ist dies, daß er gerecht ist und anders lebt als sie selbst. Nicht als ob die Gottlosen sich beschämt fühlten bei dem Vergleiche, den die Menschen zwischen ihnen und den Gerechten anstellen; denn dieselben geben nicht viel auf Lob und Tadel von seiten der Frommen (vgl. v. 4 und 9). Es handelt sich überdies hier nicht um Werke, welche der Kritik unterliegen, sondern um *ἔννοιαι*, also um die Anschauungen der Freigeister, und da fühlen diese, daß das Leben des Frommen ein stillschweigender Protest gegen dieselben ist. Es fällt ihnen schon sein Anblick lästig, weil der, „welcher die Finsternis liebt, das Licht haßt“ (Joh 3, 20; 7, 7). Der Lebenswandel des Guten unterscheidet sich von dem der andern (*τοῖς ἄλλοις* Brachylogie); seine Handlungsweise (*τοίβοι*) kommt ihnen seltsam (*ἐξηλλαγμέναι*) vor, wie ja tugendhafte Menschen von den Bösen oft als Sonderlinge betrachtet werden, weil sie bei diesen kein Verständnis finden. Die Abneigung der Gottlosen gegen den Gerechten erscheint v. 14. 15 als instinktiv, so daß Vernunftgründe dagegen nicht aufkommen können. Sie wollen ihn schon deshalb unterdrücken, weil er sich

von ihnen absondert (vgl. v. 9). — 16 ἐγενήθημεν nur  $\kappa^*$  296, ἐλογίσθημεν alle andern Textzeugen. Κιβδηλος „verfälscht“, „unecht“ von Geld und Metall. Die abgefallenen Juden und die lasterhaften Heiden beschwerten sich, daß sie von dem Frommen, welcher nur der Tugend und Gottesfurcht einen Wert zuerkennt, verachtet werden, und daß ihre bösen Handlungen (ὁδοί) von ihm verabscheut werden wie Dinge, welche den Menschen verunreinigen, und sie werden sich gewiß auch darüber entrüstet haben, daß ihr Umgang von dem Gerechten gemieden wurde. Was nämlich den Heiden an den Juden besonders mißfiel und was sie ihnen immer wieder zum Vorwurf machten, war dies, daß dieselben an ihren Sitten festhielten und den Verkehr mit ihrer Umgebung möglichst einschränkten, während alle andern Völker und Stämme miteinander in engste Verbindung traten und ihre Eigentümlichkeiten aufgaben. Diese Exklusivität wurde den Juden als Hochmut und als Mangel an Gemeinsinn und Patriotismus, ja als Menschenhaß ausgelegt<sup>1)</sup>. Die Juden erschienen den Heiden wegen ihrer religiösen und sozialen Absperrung als Gegner der ganzen übrigen menschlichen Gesellschaft. Adversus omnes alios hostile odium, separati epulis, discreti cubilibus . . . alienarum concubitu abstinere, sagt Tacitus<sup>2)</sup>, und Juvenal wirft ihnen vor, daß sie allein den Glaubensgenossen den richtigen Weg zeigten und nur Beschnittene zu der gesuchten Quelle führten<sup>3)</sup>. In Alexandria wurde sogar das Märchen verbreitet, daß die Juden alljährlich einen Griechen opfereten, seine Eingeweide verzehrten und dabei einen Eid leisteten, gegen die Griechen Feindschaft zu hegen und keinem Fremden wohlzutun<sup>4)</sup>. Diese ἀπουσία erstreckte sich naturgemäß auch auf die Abtrünnigen — mußten die Frommen diese doch für schlimmer halten als die geborenen Heiden. Überdies galten dieselben wegen ihrer Verachtung der mosaischen Reinigkeitsvorschriften und ihres heidnischen Lebenswandels ebenso als levitisch unrein wie die Heiden<sup>5)</sup>.

Was die Gottlosen dem Frommen ferner vorhalten, ist dies, daß er „das Endlos der Gerechten preist“, also erwartet,

<sup>1)</sup> Schürer, Geschichte des jüd. Volkes III<sup>4</sup> (Leipzig 1909) 153f. 550f.

<sup>2)</sup> Tacitus Hist. V, 5.

<sup>3)</sup> Juvenal Sat. XIV, 103—104.

<sup>4)</sup> Jos. c. Ap. II, §§ 95. 121.

<sup>5)</sup> Über die levitische Verunreinigung durch den Verkehr mit den Heiden vgl. Schürer II<sup>4</sup> (Leipzig 1907) 91 ff. 560 ff.



daß ihr jetzt so trauriges Schicksal (vgl. v. 10) sich einst wenden werde, da Gott seine Kinder nicht verlassen könne. Sie glauben daraus entnehmen zu sollen, daß er ihnen selbst ein schlimmes Ende prophezeit und die Vergeltung mit Schadenfreude herbeisehnt. — 17. 18 knüpfen an die unmittelbar vorhergehenden Zeilen 16cd an, v. 17 bezieht sich auf 16c, v. 18 auf 16d. Im Grunde genommen hassen die Gottlosen deshalb den Frommen, weil er an Gott glaubt (16d) und ein tugendhaftes Leben führt (16c), so daß hierin alle Vorwürfe, welche sie gegen ihn erheben (10—16), zusammengefaßt sind. Die Freigeister wollen aus den Umständen des Todes des Gerechten (*τὰ ἐν ἐκβάσει αὐτοῦ*) erkennen, ob er die Wahrheit gesprochen, als er Gott seinen Vater nannte und das Ende der Frommen glücklich pries. Sie fassen daher den Plan, ihn zu verfolgen, als ob Gott ihn durch ein Wunder vor dem Tode bewahren müßte. Dies freilich erwartet der Gerechte selbst nicht, sondern er richtet seine Hoffnung aufs Jenseits (vgl. 3, 4). V. 17. 18 sind wiederum eine Lästerung Gottes, da die Freigeister in diesen Sätzen seine Allmacht in Abrede stellen. In der It. lautet 17b: *tentemus quae ventura sunt illi et sciemus, quae erunt novissima illius*; sie hat also hier wiederum eine Doppelübersetzung; dieser Text findet sich auch bei Augustinus, dagegen bieten Cyprian und Lactanz nicht die Worte *et sciemus* usw., freilich auch nicht v. 18 (Reusch). It. 18a: *si enim verus est filius dei*. Verus dürfte hier Subjekt sein = *δίκαιος*. Augustinus bietet die Lesarten: *si enim iustus est filius Dei*, *si enim verus Dei filius est* und *si enim vere filius Dei est* (Reusch). Da auch Arm. in einigen Codd. das Adverb *iuste* oder *vere* hat, so möchte Feldmann auf eine Variante *δίκαιως* schließen, welche die Lesart der It. erklären würde. — 19. 20 Die Gottlosen offenbaren nun, auf welche Weise sie ihren Vorsatz, den Gerechten zu unterdrücken, auszuführen gedenken. Da *βάσανος* die gerichtliche Untersuchung durch die Folter, dann überhaupt die Mißhandlungen bedeutet, durch welche die Freigeister die Standhaftigkeit und Geduld (*ἀνεξικακία*) des Frommen auf die Probe stellen wollen, so ist *ὑβρις*, „übermütige Behandlung“, von den Beschimpfungen zu verstehen, mit welchen sie seine Sanftmut (*ἐπιεικία*) zu prüfen beabsichtigen. Schmähreden und tätliche Angriffe auf Gesundheit und Leben sind immer die Waffen gewesen, mit welchen das Böse gegen das Gute ankämpft. Soweit wollen die Freigeister in ihrem Haß gehen, daß sie den Gerechten dem Tode überliefern,

ihn sogar zum Tode verurteilen, wenn sie die Macht dazu haben, oder seinen Tod herbeizuführen suchen auf andere Weise, durch verleumderische Anklage bei der Obrigkeit (*καταδικάζειν* könnte auch in diesem weiteren Sinne verstanden werden) oder vielleicht durch Meuchelmord. Eine Hinrichtung, die auf Grund eines gerichtlichen Urteils erfolgt, ist immer schmachvoll (*ἀσχήμων*). Natürlich heißt dies nicht, daß jeder Gerechte dem Tode überliefert werden soll. Der Lage der Sache nach mußten die Freigeister sich zumeist auf Beschimpfung und Mißhandlung der Frommen beschränken. Aber wenn diese erkannten, daß die Gottlosen vor dem Ärgsten nicht zurückschreckten, so war ihre Standhaftigkeit auf eine harte Probe gestellt. Allzu schwer konnte es den abtrünnigen Juden und den fanatischen Heiden nicht werden, ihren Vorsatz auszuführen; denn die Juden genossen keine Sympathie bei ihrer Umgebung, und der Antisemitismus, der die ganze Welt beherrschte (Sib III, 272), war in Alexandria besonders in Blüte wegen des Reichtums und der politischen Unzuverlässigkeit der Juden<sup>1)</sup>. Daher waren die Freigeister, soweit sie nicht selbst höhere Stellungen bekleideten<sup>2)</sup>, sicher, genug Richter zu finden, welche falschen Anklagen bereitwillig Glauben schenkten. Auch zur Zeit des makkabäischen Aufstandes agitierten die hellenistisch gesinnten Juden bei der heidnischen Obrigkeit mit Erfolg gegen die treugebliebenen Stammesgenossen (1 Makk 6, 22—27). Außerdem hatten die Gottlosen bei den wiederholt offen ausbrechenden Judenverfolgungen willkommene Gelegenheit, ihrem Haß gegen die Frommen die Zügel schießen zu lassen. Daß unter den Ptolemäern wenigstens einmal die Judenhetze einen größeren Umfang annahm, lehrt das legendäre 3. Makkabäerbuch und der, gleichfalls legendäre, Bericht des Josephus<sup>3)</sup>. In den städtischen Kommunen zeigte sich die Abneigung gegen die Juden bei jeder Gelegenheit<sup>4)</sup>. In Alexandria zumal lebten Juden und Heiden seit

<sup>1)</sup> Bludau, Juden und Judenverfolgungen 44 ff., Schürer III<sup>4</sup> 150 ff.

<sup>2)</sup> In Ägypten gelangten Juden schon unter den Ptolemäern zu hohen Ämtern; vgl. Schürer III<sup>4</sup> 131 ff. Aus 2, 10. 11. 20 kann man also nicht schließen, daß die Gottlosen Sadduzäer, die Verfolgten daher Pharisäer seien und die Schrift bzw. der 1. Teil Kap. 1—5 in Palästina verfaßt sei und palästinensische Verhältnisse schildere. (So W. Weber, Heimat und Zeitalter des eschatologischen Buches der Weisheit [d. i. Kap. 1—5], Z. f. w. Th. 1911, 322—345.)

<sup>3)</sup> Jos. c. Ap. II § 48—56. Vgl. dazu Bludau 59 ff.; Schürer III<sup>4</sup> 489 ff.

<sup>4)</sup> Schürer III<sup>4</sup> 126 f.

der Gründung der Stadt in beständigem Zwist <sup>1)</sup>. - Ἐπισκοπή bedeutet die Heimsuchung durch Gott, sowohl, wie hier, die gnadenvolle als auch die strafende. Der Fromme hat immer behauptet, daß Gott sein Vater sei und ihn in seinen Schutz nehmen werde (ἐκ λόγων αὐτοῦ, vgl. v. 16. 17). Muß er eines vorzeitigen, gewaltsamen Todes sterben, so ist nach der Meinung der Freigeister der Beweis erbracht, daß sein Glaube an Gott und sein Vertrauen auf ihn ein leerer Wahn war. Es wird ihnen gelingen, ihre Pläne auszuführen. Sie werden über den Gerechten triumphieren. Aber das ist eben nur Schein. Nach ihrem Tode werden sie erfahren, daß es ein Jenseits gibt, daß Gott existiert und daß die Hoffnung des Gerechten begründet war (Kap. 3—5).

19c ist zu lesen δοκιμάσωμεν mit  $\kappa$  A min. It. Syr. Kopt. Boh. (bietet dasselbe Verbum wie in b:  $\epsilon\alpha\iota$  = cognoscere, hat also wohl δοκιμάσωμεν gelesen, wenn auch v. 17  $\pi\epsilon\iota\acute{\rho}\alpha\zeta\epsilon\iota\upsilon$  mit δοκιμάζειν transkribiert wird) Arm. Syr.<sup>hex</sup>, zumal δικάσωμεν B 68 Aeth. sich als Angleichung an καταδικάσωμεν des nächsten Stichos erklärt.

Ist Sap 2, 12—20 eine messianische Weissagung? <sup>2)</sup>

Die Rede der Freigeister stimmt mit manchen Äußerungen, welche die Feinde Jesu unter dem Kreuze getan haben, auffallend überein. Zu Mt 27, 40. 43 „Rette dich selbst. Wenn du Gottes Sohn bist, so steige herab vom Kreuze. Er hat auf Gott vertraut; er rette ihn, wenn er will; denn er hat ja gesagt: Ich bin Gottes Sohn“ vgl. v. 13. 16. 18—20. Zum schimpflichsten Tode wurde Jesus geführt; vgl. v. 20a. Zu Jo 5, 18: „Darum suchten die Juden noch mehr ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat verletzte, sondern auch Gott seinen Vater nannte“ vgl. v. 13. 16. Daher haben sehr viele Kirchenväter und spätere christliche Exegeten in Sap 2, 12—20 eine messianische Weissagung gefunden <sup>3)</sup>. Indes kann die Stelle wenigstens nicht als direkt-messianisch gelten, da nach dem Zusammenhange unter dem „Gerechten“ nicht ein einzelner, bestimmter Gerechter, der Messias, verstanden werden darf, sondern mit diesem Ausdruck die frommen Juden bezeichnet werden.

<sup>1)</sup> Jos. Bell. Jud. II § 487.

<sup>2)</sup> Reusch, Gehört Weish 2, 12—20 zu den messianischen Weissagungen? (Tüb. Theol. Quartalschrift 1864, 330—346).

<sup>3)</sup> Die Väterstellen sind gesammelt und behandelt von Reusch a. a. O.; vgl. auch Cornely 94. Manche Kirchenväter sahen Sap 2, 12—20 als direkt messianisch an; bei anderen ist es zweifelhaft, ob sie in der Stelle eine Prophetie erblickten oder dieselbe nur per accommodationem auf Christum bezogen.

1. Der Ausdruck „Sohn Gottes“ muß nicht notwendig den Messias bedeuten: a) Im A. T. erscheint Gott als der Vater Israels; Israel aber als Sohn Gottes Ex 4, 22; Os 11, 2; Dt 22, 6.

b) Daher werden alle Israeliten als Söhne Gottes bezeichnet, zunächst nicht als Individuen, sondern als Glieder des Volkes Dt 14, 1; so auch Sap 9, 7; 12, 19—21; 16, 21; 18, 4.

c) In jüngeren Texten wird auch der einzelne Israelit als Individuum Sohn Gottes genannt, wenn er fromm ist Sir 51, 10.

d) „Sohn Gottes“ ist besonders Titel Davids und seiner Nachkommen 2 Sm 7, 14.

e) Endlich erscheint der Messias als „Sohn Gottes“ Ps 2, 7<sup>1)</sup>.

2. Daß unter dem *δικαίος* v. 10 nicht der Messias zu verstehen ist, geht daraus hervor, daß neben ihm die Witwe und der Greis (ebenfalls im Singular) als Verfolgte genannt werden. In v. 12 hat aber der Autor keinen anderen „Gerechten“ im Auge als eben den verfolgten frommen Juden. Die Partikel *δέ* v. 12 würde selbst, wenn sie textkritisch gesichert wäre (was, wie gezeigt, durchaus nicht der Fall ist), nur den Vers mit dem vorhergehenden verbinden und v. 10 aufnehmen; einen Wechsel der Person würde sie nicht beweisen. Daß der Gerechte v. 11 als *ἄχρηστος*, v. 12 als *δύσχρηστος* bezeichnet wird, ist jedenfalls belanglos. Wenn der Gerechte v. 10 als arm und schwach hingestellt wird, v. 12 ff. aber derselbe den Gottlosen mutig entgegentritt, so ist dies kein Widerspruch; die Gottlosen glauben ja, ihn leicht überwältigen zu können v. 19. 20. Der Ausdruck *ἐνεδροῦν* bedeutet nicht, daß die Gottlosen vor offener Verfolgung zurückschreckten, da derselbe auch in bezug auf Räuber und Soldaten, die einen Hinterhalt legen, gebraucht wird.

In v. 21. 22 ist das Urteil über die Absichten der Gottlosen enthalten; der Autor gebraucht aber hier den Plural, *ψυχαὶ ἄμωμοι*, zur Bezeichnung des unschuldig verfolgten Gerechten. Sodann sind die Gerechten, von welchen 3, 1 ff. die Rede ist, dieselben wie die, deren Verfolgung von den Gottlosen 2, 10—20 geplant wird; 3, 10; 4, 7 wechselt außerdem der Singular mit dem Plural. 5, 1 ff. tritt der verfolgte Gerechte im Jenseits den Gottlosen gegenüber. Nach 5, 5 aber ist derselbe nicht der triumphierende Messias; denn dieser kann nicht zu den „Söhnen Gottes“ gerechnet werden und hat nicht unter den „Heiligen“ seine Stelle, weil er über ihnen

<sup>1)</sup> Lagrange, La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament, Revue biblique 1908, 481—499.



steht (vgl. die Erkl. z. d. St.). Überdies ist 5, 15 wieder von den Gerechten die Rede. Nach 2, 19 wollen die Gottlosen den Gerechten mit Folterung (*βάσανος*) quälen; nach 3, 1 werden die Gerechten im Jenseits von keiner Qual (*βάσανος*) berührt. 1. 6. 9; 4, 16; 5, 14 gebraucht der Autor den Singular, um die Gottlosen insgesamt, nicht einen bestimmten Sünder, zu bezeichnen. Der Einwand, daß die Gottlosen nicht gegen alle Gerechten von Haß erfüllt sein könnten, daß es nicht denkbar sei, daß sie alle vernichten wollten, ist hinfällig. Mögen sie auch gegen manche Frommen nichts einzuwenden haben, prinzipiell stehen sie allen feindlich gegenüber. Mehr behauptet der Autor nicht. Die Frommen sind in Bedrängnis, der eine mehr, der andere weniger; dieser hat verhältnismäßig nicht viel zu dulden, jener muß den Tod erleiden. Mit Unrecht findet man es auffallend, daß der Gerechte den Zorn der Gottlosen gerade dadurch erregt, daß er sich Sohn Gottes nennt; denn dies ist tatsächlich nicht die einzige oder hauptsächliche Ursache ihrer Feindschaft, vgl. v. 12. 14—16 c. Im Grunde genommen lassen sich die Freigeister durch ihren Haß gegen Gott leiten. Deshalb verhöhnen sie ihn, da er Gott als seinen Vater bezeichnet, und deshalb wollen sie die Ohnmacht und Nichtigkeit dieses Gottes beweisen, indem sie den „Sohn Gottes“ vernichten.

3. Nach der Beschreibung in Sap sind diejenigen, welche den Gerechten verfolgen, abgefallene Juden, welche dem Materialismus und dem Hedonismus huldigen und aus Haß gegen Gott und das Gute den Frommen beseitigen wollen, und frivole Heiden, die sich von ihren antisemitischen Instinkten leiten lassen. Jene dagegen, welche Christum ans Kreuz geliefert haben, waren tugendstolze Pharisäer, die es sich zur Ehre anrechneten, daß sie genau nach dem Gesetze lebten, und die an eine Ewigkeit und an einen Lohn im Jenseits glaubten<sup>1)</sup>. Selbst die Sadduzäer, die unter dem Kreuze standen, können nicht mit den Freigeistern im B. d. W. verglichen werden, da sie keine Atheisten waren<sup>2)</sup>.

Der Autor schildert also die vor seinen Augen sich abspielende Bedrückung der gläubigen Juden durch Apostaten und

<sup>1)</sup> Daher bleibt auch kein Raum für die Annahme, daß Sap 2, 12—20 oder das ganze Buch von christlicher Hand verfaßt sei. Ein Christ hätte die Bedränger des „Gerechten“, d. i. die Feinde Jesu, nur als Anhänger des Gesetzes schildern können. „Wir haben ein Gesetz, nach dem muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat“ (Joh 19, 7).

<sup>2)</sup> Dies ist von W. Weber (Z. f. w. Th. 1911, 322—345) übersehen worden.

Heiden. Allein der Gegensatz zwischen Gerechten und Gottlosen hat stets bestanden und wird nie aufhören. Was zu jeder Zeit der Gottlose an dem Frommen auszusetzen hat, ist dessen Glaube, Gottesliebe und kindliche Hingabe (vgl. v. 18). Da nun Christus der Gerechte schlechthin ist und wegen seiner Heiligkeit zu leiden hatte, so paßt auf ihn die Schilderung in eminentem Sinne. Damals, als die Gottlosen diesen Gerechten verspotteten, verfolgten und dem Tode überlieferten, erreichte der Haß der Ungerechten gegen die Gerechten seinen Höhepunkt und kam, da er auf die Feindschaft des Satans gegen Gott beruht, bei der Kreuzigung, als die Macht des Teufels durch den Tod des eingeborenen Sohnes Gottes gebrochen wurde, zum vollendetsten Ausdruck. Die Übereinstimmungen in der Rede der Freigeister mit den Worten der Feinde Jesu am Kreuze erklären sich nun zum Teil aus der Ähnlichkeit der Situation. Sodann kann es als sicher gelten, daß der Autor von Sap. die Worte des messianischen Psalms 21, 8. 9: „Alle, die mich sehen, spotten meiner . . . Er hat auf den Herrn gehofft, er rette ihn; er helfe ihm; denn er hat sein Wohlgefallen an ihm,“ die von den Feinden Jesu unter dem Kreuze gesprochen wurden (Mt 27, 43), sowie die Weissagung vom leidenden Gottesknecht Js 40 ff. vor Augen hatte. Ähnliche Äußerungen durfte er denen, welche zu seiner Zeit die Gerechten unterdrückten, in den Mund legen; denn der Heiland ist das Vorbild aller derer, die „um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden“. Er ist die Sehnsucht der Verfolgten im A. T. und der Trost der Bedrängten im N. T. Weil also der Autor an eine messianische Weissagung anknüpft und seine Worte in eminentem Sinne von der Verfolgung des Gerechten κατ' ἐξοχήν gelten, auf welche besonders v. 12 c d. 13. 15. 18—20 passen, kann die Stelle 2, 12—20, die in ihrem Literalsinn freilich keine Weissagung ist, nicht nur per accommodationem sensus auf den Messias bezogen werden, sondern als typisch-messianisch gelten.

#### d) Das Urteil des Autors (2, 21—24).

2,21 *Also denken sie, aber sie täuschen sich;*

*Denn ihre Bosheit macht sie blind.*

22 *Und sie erkennen nicht Gottes Geheimnisse,*

*Noch hoffen sie auf einen Lohn der Heiligkeit,*

*Noch glauben sie an einen Ehrenpreis makelloser Seelen.*

2,23 *Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen  
Und ihn zum Bilde seines Wesens gemacht.*

24 *Durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt  
gekommen,*

*Und es erfahren ihn die, welche ihm angehören.*

**21. 22** 22a ist zu lesen θεοῦ mit B<sup>a b m g</sup> s A. min. It. Syr. Kopt. Boh. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; αὐτοῦ B\* erklärt sich als Fehler des Auges oder des Ohres. Was unter den Geheimnissen Gottes zu verstehen ist, wird in den folgenden Stichen angedeutet: sein Beschluß, den verfolgten und getötenen Gerechten ewiges Leben zu verleihen als Lohn (μισθός, γέρας) für ihre Frömmigkeit und Standhaftigkeit. Derselbe ist Gott allein bekannt, also sein Geheimnis; denn wenn auch die Guten vertrauend hoffen, daß die Gerechtigkeit Gottes über die Bosheit der Freigeister triumphieren werde, so „hat es doch kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2, 9). Die Ungerechten aber sind in ihrer Bosheit so verblendet, daß sie nicht einmal an Gott und an eine Ewigkeit glauben wollen und daher auch nicht mit einer Belohnung der Tugend rechnen. — **23b**: αἰδιότητος 248. 253 Syr<sup>hex</sup>; δουριότητος 166. 261 It. Syr. Kopt. Aeth., wohl in Erinnerung an Gen 1, 26 LXX; ἀγαθότητος Arm. ιδιότητος B s A min. Clem. Alex. Die Übersetzungen geben sämtlich außer Aeth. κατ' εἰκόνα wieder unter dem Einfluß von Gen 1, 26 LXX. ἐπ' ἀφθαρσίᾳ; der Autor denkt hier nicht an die Unsterblichkeit von Leib und Seele, welche den Stammeltern als Lohn für ihren Gehorsam zuteil werden sollte; denn er will die bedrängten und verfolgten Frommen mit dem Hinweis auf den ihrer wartenden Lohn trösten (v. 22; 3, 1 ff.). Unter der ἀφθαρσία ist also auch nicht jene Unsterblichkeit zu verstehen, die auf der Natur der Seele als eines vernünftigen Geistes beruht, weil diese den Gerechten wie den Ungerechten in gleicher Weise zukommt. Wenn den Tod nur diejenigen erfahren, welche dem Teufel (ἐκείνῳ) angehören, so bedeutet θάνατος 24 wie 1, 12 ff. in erster Linie den Tod der Seele, d. i. die ewige Strafe, den Tod des Leibes nur insofern, als er bei dem Gottlosen Folge und Strafe der Sünde ist und in den ewigen Tod übergeht. Daher ist unter der ἀφθαρσία, zu welcher jeder Mensch, auch der Böse, erschaffen ist, die aber nur dem Frommen als Lohn zuteil wird, die ewige Seligkeit zu verstehen; vgl 6, 19. 20. Wenn auch

die Stammeltern nach dem Willen Gottes die leibliche Unsterblichkeit besitzen sollten und den Menschen wegen der Sünde Adams dieser Vorzug verloren ging, so bedeutet die Trennung der Seele vom Leibe für den Frommen doch nur den Übergang zu ewigem Glück. Da Gott den Menschen zum Bilde seines Wesens gemacht hat (*τῆς ἰδίας ιδιότητος*)<sup>1)</sup>, so hat er ihn auch bestimmt, in gewissem Maße an seinen Vollkommenheiten, also auch an seiner Beseeligung, teilzuhaben. Dieses Ziel sollten nach seinem Willen alle Menschen erreichen. Allein tatsächlich ist der Tod in die Welt<sup>2)</sup> eingetreten, fallen manche dem ewigen Verderben anheim. Dies ist, so lehrt der Autor v. 24, auf den Teufel zurückzuführen, der die Menschen beneidete, weil, wie aus dem Zusammenhange mit v. 23 erhellt, dieselben zur ewigen Seligkeit gelangen sollten<sup>3)</sup>. Er verleitete daher die Stammeltern zur Sünde. Die Erklärung, daß v. 24 auf den Brudermord Gen 4 hingewiesen werde und unter dem *διάβολος* Kain zu verstehen sei, scheitert schon daran, daß an allen Stellen, in welchen vom Satan die Rede ist (Job 1, 6. 12; 2, 1; 1 Chr 21, 1; Zach 3, 1), die LXX *διάβολος* bietet. — *πειράζουσιν* bedeutet: sie erfahren d. i. erleiden den Tod. Dafür spricht 12, 26, ferner 2, 24b: wer zum Anteil des Teufels (*μερίς*) gehört, hat auf die Seligkeit verzichtet (vgl 1, 16 *μερίς θανάτου*), und endlich der Parallelismus zu 2, 20: die Gottlosen wollen die Gerechten des irdischen Lebens berauben und gehen dafür selbst des ewigen Lebens verlustig.

Der Autor erinnert an die Erzählung von der Erschaffung des Menschen und dem Sündenfall, um zu zeigen, daß der Mensch eine höhere Bestimmung habe, nach der ewigen Seligkeit zu streben, und daß dieselbe von jenen nicht erreicht werde, welche sich gleich den Stammeltern vom Teufel zur Sünde verleiten ließen. Diese Beweisführung ist dadurch begründet, daß die Schrift hauptsächlich für gläubige Juden bestimmt ist. Proselyten kannten wohl zumeist zur Genüge die Genesis, um jene Stelle verstehen zu können. Andere, die guten Willens waren, mochten sich durch die geheim-

<sup>1)</sup> *ἰδιος* steht in späterer Zeit oft ohne Nachdruck für das Pron. poss. (Edwin Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906, 308. Moulton 140 ff.).

<sup>2)</sup> Es ist nicht notwendig, *κόσμος* auf das Menschengeschlecht zu beschränken.

<sup>3)</sup> Nach dem „Leben Adams und Evas“ 12–16 beneidete der Teufel die Stammeltern um ihr paradiesisches Glück. Nach Sanhedrin 59 b war er auf sie neidisch, weil die Engel ihnen dienten.



nisvollen Worte v. 23. 24 zum Nachdenken angeregt fühlen; denn die heidnischen Sagen wissen ebenfalls von dem Verlust eines Glückes, das einst die Menschen genossen haben, zu erzählen.

Sap 2, 24 ist die älteste Stelle der Bibel, in welcher der Satan als Verführer des Menschen bezeichnet wird. Da nach Genesis Kap. 3 Eva durch die Schlange zur Sünde verleitet wird, so behauptet man, daß der Autor von Sap den Wortsinn jener Erzählung in Abrede stelle<sup>1)</sup> und die Schlange als Symbol der Lust auffasse<sup>2)</sup>. Indessen hebt der Bericht der Genesis zwar hervor, daß die Paradiesesschlange ein Tier war, aber er schreibt ihr doch die Macht zu, böse Gedanken zu erregen, ja er stellt dieselbe als klüger hin als die Menschen, die ihrer List zum Opfer fallen, und deutet an, daß sie diese in Gegensatz zu Gott bringen und das Reich Gottes auf Erden zerstören will. Wenn dann im Buche Job der Satan den frommen Gerechten anfeindet und alles aufbietet, um ihn zur Sünde zu reizen, und nach 1 Chr 21, 1 der Satan den David zur Volkszählung und damit zur Sünde verleitet, so begreift man, daß der Autor von Sap annimmt, daß auch die erste Sünde infolge der Einwirkung des Teufels begangen worden sei. Es liegt hier also keine allegorische Auslegung vor, sondern die Entwicklung einer bereits in der Genesiserzählung enthaltenen Idee. Von der Auffassung Philo unterscheidet sich die Darstellung in Sap wesentlich, weil jener einen persönlichen Teufel nicht kennt und die Schlange zu einem bloßen Symbol der inneren Versuchung macht. In der Apokalypse (12, 9; 20, 1) endlich wird die Paradiesesschlange mit dem Teufel ausdrücklich identifiziert<sup>3)</sup>.

Während in den älteren Büchern des A. T. nicht nur das physische Übel, sondern auch das moralische Übel, die Sünde, auf Gott zurückgeführt wird, erscheint seit dem Exil der Satan als ein übermenschliches Wesen, das den Menschen zur Sünde reizt und ihn vor Gott anklagt (Job 1—2; Zach 3, 1 f.; 1 Chr 21, 1), ja die Stammeltern zur Sünde verführt hat (Sap 2, 24). Da nun

<sup>1)</sup> Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A. T., Jena 1875, 24.

<sup>2)</sup> Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II (Halle 1834) 172 A. 100. Bei Philo erscheint die Schlange als Symbol der Lust de opif. mundi 156; leg. alleg. II, 71; III, 60.

<sup>3)</sup> Auch im „Leben Adams und Evas“ 10. 16. 18 und im slavischen Henochbuch 31, 6 Rec. A erscheint der Teufel als Verführer der Stammeltern. Ebenso erblickte die spätere jüdisch-palästinensische Theologie in der Paradiesesschlange den Teufel und bezeichnet diesen als Verführer Adams und Evas; vgl. Ferdinand Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud<sup>2</sup>, Leipzig 1897, 218 f.

in dieser Periode die Juden mit dem Parsismus bekannt wurden, welcher in dem bösen Geiste Angra Mainyu, dem Widersacher des Ahura Mazda, den Urheber des Übels und des Bösen in der Welt erblickte, so ist zu untersuchen, ob und in welchem Umfange die persische Religion auf die religiösen Vorstellungen der Juden in diesem Punkte eingewirkt habe; denn in der vorerwähnten Literatur bedeutet  $\text{זש}$  nur den Widersacher, Gegner, im allgemeinen, gleichviel ob er ein Mensch oder ein Engel ist. Nach dem System des Zarathustra aber war der Feind des ersten Menschen, Jima, ein alter Schlangendämon, Azhi Dahaka, welcher als Werkzeug des Angra Mainyu jenem die Herrlichkeit raubte <sup>1)</sup>. Die Lehre der Hl. Schrift vom Satan weicht aber von der Vorstellung der Perser in wesentlichen Stücken ab:

1) Der Satan vermag den Job zwar um seine äußeren Güter zu bringen und ihn zur Sünde zu reizen, jedoch nur, weil Gott es ihm erlaubt. Verderben kann er den frommen Dulder nicht, weil derselbe an Gott festhält. Ebenso richtet der Satan mit seinen Anklagen gegen den Hohenpriester Josue (Zach 3, 1. 2) nichts aus. David allerdings läßt sich von ihm zur Volkszählung bewegen (1 Chr 21, 1); allein er hätte ebensogut ihm widerstehen können. Auch den Stammeltern hätte der Satan nicht geschadet (Sap 2, 24), wenn sie seinen Lockungen nicht nachgegeben hätten, zumal Adam dadurch, daß er sich nach seinem Falle der Führung der Weisheit überließ, sich wieder aufzurichten vermochte (Sap 10, 1). So kann auch jeder andere Mensch, der in die Schlingen des Teufels fällt (Sap 1, 16; 2, 24), sich wieder bekehren (vgl. die Mahnungen Sap 1, 1 ff; 6, 1 ff.). Der Teufel ist also Gott unbedingt untergeordnet und in seinem Wirken stets an seine Zulassung gebunden. Den Menschen vermag er nur zu verderben, wenn derselbe sich ihm hingibt, was in seinem freien Willen steht. Selbst nach dem Falle ist der Mensch in der Lage, sich seiner Macht zu entziehen.

Der Parsismus dagegen lehrt: „Im Anfange waren die beiden Geister, welche als Zwillinge und jeder für sich da waren.“ „Und als die beiden Geister sich begegneten, da schufen sie als erstes Leben und Tod, und daß zuletzt die Hölle für die Bösen, der Himmel für die Gerechten sein sollte“ <sup>2)</sup>. Die Ketzler, Ungläubigen

<sup>1)</sup> C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899, 549.

<sup>2)</sup> Jasna 30. Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II <sup>3</sup> (Tübingen 1905) 199.

und alle groben Sünder werden schon in diesem Leben als Teufel betrachtet <sup>1)</sup>. Dieser strenge Dualismus ist nur etwas gemildert durch die Annahme, daß die Macht des Bösen sich nur über einen Teil der Welt, nämlich die schädliche Natur, die ungläubigen Menschen und die bösen Geister, erstrecke und ihr auch eine Zeit gesetzt sei, da der Teufel am Ende von Ahura Mazda besiegt und die Welt erneuert werden würde.

2) Angra Mainyu vermag Böses zu schaffen, schlechtes Land oder Klima, giftige Insekten, böse Lüste und Sünden <sup>2)</sup>. „Die kosmologische Bedeutung, die ihm in gewissem Maße zukommt, besitzt der Satan nicht. Der Dualismus ist im Parsismus nur überwiegend, im Judentum dagegen wie im Christentum ausschließlich ethisch-religiöser Natur“ <sup>3)</sup>.

Bei diesen Differenzen müssen auch die Forscher, welche hier eine Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus behaupten, zugestehen, daß jene Idee von den Juden mindestens nicht rein übernommen, sondern ihrem Gottesbegriff angepaßt worden sei, und daß ihr Glaube seine Kraft auch gegenüber diesen Einwirkungen bewiesen habe. Nun findet sich aber bei ihnen die Vorstellung vom Satan im Keime, bevor der Parsismus seinen Einfluß überhaupt hätte ausüben können. „Falls kein Parsismus gewesen wäre, auch dann wäre das Judentum zu seiner Teufellehre, zu derselben Teufellehre gekommen“ <sup>4)</sup>. Daß während des Aufenthaltes der Juden in Babylonien und in der ersten Zeit nach dieser Epoche, als die Juden in direkter Berührung mit den Persern lebten und unter ihrer Oberhoheit standen, eine wesentliche Beeinflussung in religiösen Vorstellungen stattgefunden habe, wird auch von Stave <sup>5)</sup> in Abrede gestellt. Da indes der Gedanke, daß der Teufel die Stammeltern zur Sünde verleitet habe, bei den Juden zum ersten Male klar formuliert wird, als sie mit der Religion der Perser bekannt geworden waren, so ist es immerhin wahrscheinlich, daß diese zu einer schnelleren Entwicklung der

<sup>1)</sup> Chantepie de la Saussaye II<sup>3</sup>, 201.

<sup>2)</sup> Chantepie de la Saussaye II<sup>3</sup>, 202.

<sup>3)</sup> E. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, 267.

<sup>4)</sup> J. Böhmer, Reichsgottesspuren in der Völkerwelt (Beitr. z. Förderung christl. Theol. X, 1), Gütersloh 1906, 104.

<sup>5)</sup> E. Stave a. a. O. 277.

Lehre vom Teufel bei den Juden beigetragen hat, daß also der Parsismus ihnen diese Vorstellung nicht gespendet, wohl aber sie auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen energisch hingewiesen hat<sup>1)</sup>.

### 3. Abschnitt.

## Vergleich zwischen dem Lose der Guten und dem Lose der Bösen (3, 1—5, 23).

a) Die Gerechten finden auf Erden Trost in der Hoffnung auf Unsterblichkeit und erhalten im Jenseits ihren Lohn.

Die Gottlosen werden samt ihrer Nachkommenschaft im Jenseits gestraft (3, 1—12).

- 3, 1 *Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand,  
Und keine Qual kann sie berühren.*
- 2 *In den Augen der Unverständigen schienen sie tot zu sein,  
Und ihr Ende wurde für ein Unglück gehalten*
- 3 *Und ihr Weggang von uns für Vernichtung;  
Sie aber sind in Frieden.*
- 4 *Denn wenn sie auch in den Augen der Menschen gestraft wurden,  
So war doch ihre Hoffnung voll von Unsterblichkeit,*
- 5 *Und nachdem sie [nur] wenig gezüchtigt worden waren, emp-  
fangen sie große Wohltaten,  
Weil Gott sie geprüft  
Und sie seiner würdig befunden hat.*
- 6 *Wie Gold im Schmelzofen hat er sie erprobt  
Und wie ein vollkommenes Brandopfer angenommen.*
- 7 *Und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten  
Und wie Funken in den Stoppeln hindurchfahren.*
- 8 *Sie werden Völker richten und über Nationen herrschen,  
Und der Herr wird ihr König sein auf ewig.*
- 9 *Die auf ihn vertrauten, werden die Wahrheit erkennen,  
Und die treuen [Diener] werden in Liebe bei ihm ausharren,  
Weil Gnade und Erbarmen seinen Auserwählten zuteil wird.*

<sup>1)</sup> Wenn freilich die Hypothese von Lagrange, daß das System des Zoroaster erst etwa seit 150 v. Chr. entstanden sei (La religion des Perses, Revue bibl. 1904, 27—55; 188—212), richtig wäre, so hätte der Parsismus auf das vorchristliche Judentum und den Autor von Sap nicht einmal durch jene Anregung eingewirkt.



3, 10 Die Gottlosen aber werden entsprechend ihren Gesinnungen  
Strafe leiden,

Sie, die den Gerechten geringschätzten und vom Herrn abfielen,  
11 — Denn wer Weisheit und Zucht verachtet, ist unglücklich —  
Und eitel ist ihre Hoffnung, und [ihre] Mühen sind fruchtlos,  
Und unnütz ihre Werke.

12 Ihre Weiber sind töricht  
Und böse ihre Kinder,  
Verflucht ihr Geschlecht.

1—3 Der Autor vergleicht nun Kap. 3—5 eingehend das Schicksal der Gerechten und der Ungerechten, um seine Leser durch den Hinweis auf das zeitliche und ewige Glück der Guten zum Streben nach der Tugend zu ermuntern und durch die Beschreibung des zeitlichen und ewigen Unglücks der Bösen von der Sünde abzuschrecken. Da er Kap. 2 dargetan hat, daß die Gerechten oft verfolgt und bedrängt werden, so zeigt er zunächst, daß „die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit“ (Röm 8, 18). Die abgeschiedenen Seelen der Frommen (*ψυχαι* vgl. 2 a) sind im Gegensatz (*δέ*) zu denen der Gottlosen, welche eine Beute des Todes werden (2, 24 b), *ἐν χειρὶ θεοῦ*, unter dem Schutze Gottes, der sie nicht nur vor jeder Qual bewahrt, nämlich vor der jenseitigen Strafe, nachdem sie im Diesseits so viel haben leiden müssen, sondern ihnen auch „Frieden“ gibt, worunter ein Zustand des Glückes, die Beseligung, zu verstehen ist, weil im A. T. der Friede ein Bild des Glückes ist. Während die Frommen die himmlische Herrlichkeit (*εὐδοκίαν*) genießen, halten die verblendeten Sünder (*ἄφρονες*, vgl. 2, 21) ihr Sterben für ein Unglück (*κάκωσις*). *Ἄφ' ἡμῶν*: diese Worte sind den Bedrängern in den Mund gelegt. Dieselben glauben, daß der Tod des Gerechten (*ἐξοδος, ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία*) seine völlige Vernichtung (*σύντριμμα*) nach Leib und Seele bedeute (vgl. 2, 2. 3). In Wirklichkeit lebt seine Seele in ewiger Freude<sup>1)</sup>. — 1 b It. und Kopt. (beide tormentum mortis) sowie Arm. (*θάνατος*) scheinen auf eine Variante *βίαιος θάνατος* zurückzugehen.

4 Nach Wm. Weber<sup>2)</sup> lehrt der Autor 4 b, daß die Hoffnung der Frommen sich nicht sogleich bei ihrem Tode verwirk-

<sup>1)</sup> Daß der Tod kein absolutes Übel ist, wird auch von heidnischen Schriftstellern gelehrt (z. B. Plato Ap. 41 D, Cic. Tusc. I, 12, 26), ohne daß deshalb auf eine Abhängigkeit des Hagiographen zu schließen wäre.

<sup>2)</sup> Wm. Weber, Z. f. w. Th. 1905, 429 ff.

liche, daß sie im Jenseits zwar auf die Seligkeit rechnen könnten, jedoch vorläufig mit einer Art von negativem Glück, der Bewahrung vor allem Übel, sich zufriedengeben müßten. Indessen wird in diesem Vers der Ansicht der durch das Licht des Glaubens nicht erleuchteten oder doch oberflächlich, ohne Rücksicht auf die göttliche Vorsehung, urteilenden Menschen (*ἐν ὧρει ἀνθρώπων*) die innere Überzeugung der Frommen gegenübergestellt. Während jene wähnten, daß die Gerechten in ihren Leiden (*κολασθῶσιν* ist wegen des Ausdrucks *ἐν ὧρει ἀνθρώπων* weiter zu fassen und nicht auf die Verfolgung durch die Gottlosen einzuschränken) unglücklich seien, richteten diese ihre Hoffnung auf das Jenseits und fanden Trost in dem Gedanken, daß ihnen mit dem Tode die Unsterblichkeit zuteil werden würde. Daß *ἀθαρασία* nicht ein gutes Andenken bedeutet, sondern die himmlische Seligkeit, geht aus dem folgenden klar hervor. Und weil (*γάο*) die Frommen in allen Drangsalen ihre Blicke auf die Ewigkeit lenkten und kein irdisches Gut, sondern einzig und allein (*πλήρης*) die Seligkeit erhofften und dabei ganz auf die leidensvolle Gegenwart vergaßen, sind sie nun in Frieden, empfangen sie im Jenseits ihren Lohn. 5 Die Gnaden, die ihnen in der Ewigkeit zuteil werden sollen, werden in gar keinem Verhältnis stehen (*μεγάλα εὐεργετηθήσονται*) zu dem, was sie im Leben hatten erdulden müssen (*ὀλίγα παιδευθέντες*). Der Ausdruck *εὐεργ.* erinnert zugleich daran, daß die Seligkeit nicht nur verdient werden muß (*μισθός* 2, 22), sondern zugleich ein Geschenk Gottes ist. Das Fut. ist zunächst gnomisch aufzufassen, aber es weist auch bereits darauf hin, daß den Gerechten am Ende der Zeiten noch ein Triumph zuteil werden soll (v. 7 ff. 5, 15f.). Die Leiden selbst, die Gott über sie kommen ließ, dienten zu ihrer Prüfung und Läuterung (*ἐπείρασεν*). 6 Wie Gold sich im Schmelzofen als unverfälscht erweist und zugleich von Schlacken befreit wird, so soll der Gerechte in den Anfechtungen des Lebens einerseits zeigen, daß er Gott von Herzen anhängt, und wird anderseits von allen Unvollkommenheiten, die ihm noch anhaften, gereinigt. Dadurch, daß er die Leiden mit Geduld erträgt, macht er sich der beseligenden Anschauung Gottes würdig (5 c 6 b). *δολοκάρισμα* bedeutet etymologisch ein Opfer, das ganz aus Früchten besteht, wird aber in der LXX zuweilen für *δολοκάτωμα* gebraucht. Jedenfalls will der Autor sagen, daß der duldende Gerechte einem Opfer gleicht, welches Gott ganz und ungeteilt gehört und von ihm gern angenommen wird. Vom Standpunkt des A. T. konnte über den Zweck und den

Wert des Leidens, das Gott über den Frommen verhängt, nichts Erhabeneres und Tröstlicheres gesagt werden, als was in diesen Zeilen enthalten ist.

Die vv. 7—9 werden gedeutet 1) auf irdische Ehren, welche den Frommen zuteil werden sollen, 2) auf die Seligkeit, die ihrer im Jenseits wartet, 3) auf das Weltgericht. — Syr. liest *ἐπισκοπή* und läßt *ἀναλάμψουσιν* aus, It. (et in tempore erit respectus illorum; fulgebunt iusti) liest *ἐπισκοπή* und zieht *ἀναλ.* zum folgenden. Beide Übersetzungen hatten also eine Vorlage, in welcher *ἀναλ.* fehlte. Als die It. später nach einem Texte, der *ἀναλ.* enthielt, korrigiert wurde, konnte dieses Wort nur mit dem folgenden verbunden werden (Holtzmann). — Dn 12, 3 heißt es von den auf-erstandenen Heiligen, daß sie „strahlen würden wie der Glanz der Himmelsfeste“. In den Apokryphen wird die Herrlichkeit der Auferstandenen dahin beschrieben, daß sie von Gott verklärt glänzen würden, daß ihr Angesicht in leuchtende Schönheit sich verwandeln werde, daß sie strahlen würden wie die Sonne, ja heller als die Sonne, und daß sie dem Sonnenlicht gleichen sollten<sup>1)</sup>. So sagt auch der Heiland, daß die Gerechten bei der Auferstehung und dem Weltgericht „leuchten werden wie die Sonne“ (Mt 13, 43). Es ist also jedenfalls sehr wahrscheinlich, daß *ἀναλάμψουσιν* die Verklärung der Gerechten und die Wendung *ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αἰῶν* das Weltgericht am Ende der Zeiten bedeutet. Dafür spricht auch 7b<sup>2)</sup>. Das Bild von den Funken knüpft an die Verheißung der Propheten an, daß die Juden einst über ihre Feinde triumphieren würden, und geht auf Abd. 18 zurück: „Das Haus Jakob wird ein Feuer werden, das Haus Josef Flamme, und das Haus Esau Stoppeln; jene werden sie anzünden und verzehren“ (vgl. Jes 1, 31 LXX; Zach 12, 6). Wegen dieses Zusammenhanges bedeutet *καλάμη* Sap 3, 7 ebenfalls „Stoppeln“. Wenn ein Funke in die dürrn Stoppeln fällt, so verbreitet sich das Feuer sogleich über das ganze Feld, so daß der Funke über die Stoppeln zu laufen scheint. An die Stelle des nationalen tritt in Sap der ethische Gedanke. Die Stoppeln, welche durch die leuchtenden Gerechten (*ὡς σπινθήρες*) vernichtet werden, sind die Gottlosen. Mit jenem Bilde ist angedeutet, daß die Frommen über die Sünder am Ende der

<sup>1)</sup> Hen 108, 11—14; Slav. Hen 66, 7; 4 Esr 7, 97. 125; Hen 104, 2; 3 Esr 7, 97; Ape Bar I, 51, 10.

<sup>2)</sup> *διαδραμοῦνται*: Syr add „zwischen die Sünder“, was Zenner für ursprünglich hält.

Zeiten — denn erst dann werden sie ihnen gegenübertreten (5, 1) — wunderbar triumphieren werden, indem nämlich, wie Kap. 5 dargelegt wird, die Gottlosen ihre Tugend anerkennen müssen und Zeugen ihrer Verklärung sind, um dann selbst auf ewig in die Hölle verstoßen zu werden. Andere Erklärer wollen hier den Glanz und die leichte Beweglichkeit des verklärten Leibes beschrieben finden; doch läßt diese Deutung den Zusammenhang mit Abd. 18 außer acht. — 8 Am Ende der Zeiten werden die Gerechten „Völker richten und über Nationen herrschen“. Dn 7, 14 sieht der Prophet, wie „dem Menschen“ Ehre, Macht und Herrschaft gegeben wird, und erhält die Deutung, daß in der messianischen Zeit „dem Volke der Heiligen des Höchsten“ die Herrschaft, Macht und Gewalt der Reiche unter dem ganzen Himmel übertragen werden soll und daß alle Mächte ihm untertan sein werden (7, 27). Der Autor von Sap lehrt, daß Gott den Frommen die Herrschaft über die Nationen verleihen werde am Ende der Zeiten, am Tage des Weltgerichts, zum Ersatz dafür, daß sie im Diesseits in bedrängter Lage gewesen waren. Welches die Nationen sind, welche von den Gerechten in der Ewigkeit „gerichtet“ d. i. regiert werden sollen, sagt der Hagiograph nicht. Die Juden erwarteten, daß im messianischen Reiche die Frommen die Herrschaft über die Heiden ausüben würden<sup>1)</sup>. War auch diese Hoffnung bei vielen gewiß recht materiell, so ist der Satz in Sap doch bildlich zu verstehen, da der Autor ebenso wie das N. T. den Zustand im Jenseits schildert, sich unmittelbar vorher eines Bildes bedient und ein irdisches Messiasreich nicht erwartet. Selbst der Heiland beschreibt die jenseitige Herrlichkeit, welche er den Aposteln in Aussicht stellt, in ähnlicher Weise: „Damit ihr esset und trinket in meinem Reiche und auf Thronen sitzt, die zwölf Stämme Israels richtend“ (Lk 22, 30; vgl. Mt 19, 28). Der Verfasser von Sap will also in einer Form, welche in den Lesern den Gedanken an die messianische Herrlichkeit wachrief, zum Ausdruck bringen, daß die Frommen beim Weltgericht über ihre Widersacher triumphieren und von Gott mit einer Macht ausgestattet werden würden, mit welcher keine irdische Gewalt verglichen werden könne, und daß sie (8b) mit Gott ewig verbunden bleiben und ihm ewig dienen würden. Während im A. T. Gott als König über Israel, aber auch als König der Welt erscheint, dem alle Völker untertan sind, führt

<sup>1)</sup> E. Schürer II<sup>4</sup>, 630. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der atl Apokryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907, 213.



der Autor von Sap hier einen neuen Gedanken ein: Gott ist insbesondere König über die Gerechten im Himmel, welche bei ihm leben und mit ihm herrschen (vgl. 5, 15 f.; 6, 20 f.). Diese Vorstellung schließt nicht den Gedanken an die Auferstehung aus; denn 2 Makk 7, 9, wo daran erinnert wird, daß der „König der Welt“ die Frommen zu wahren Leben auferwecken werde, ist wenigstens angedeutet, daß diese dann unter Gottes Herrschaft stehen würden. Nur in diesen beiden Stellen des A. T., 2 Makk 7, 9 und Sap 3, 8, ist der Gedanke von der Herrschaft Gottes über die verstorbenen Gerechten im Himmel enthalten. In der nachbiblischen jüdischen Literatur findet er sich nur bei Hen 41, 1. 2<sup>1)</sup>.

9 Noch ein Gnadenerweis wird den Gerechten beim Weltgerichte zuteil werden: sie werden die Wahrheit erkennen. ἀλήθεια wird bestimmt durch πεποιθότες. Die Frommen vertrauten auf Gott, als sie auf Erden zu leiden hatten, während die Ungerechten in Freude und Glück lebten. Jetzt sehen sie, weshalb Gott ihre Drangsale zugelassen hatte und warum es den Sündern gut ging. Die geheimnisvollen Wege, welche die Vorsehung sie geführt, liegen nun offen vor ihren Augen. πιστοί wird durch προσμενοῦσιν erklärt. Nachdem die Frommen im Diesseits Gott treu gedient haben, werden sie jetzt in alle Ewigkeit nicht von ihm getrennt. ἐν ἀγάπῃ kann verbunden werden mit πιστοί — die in der Liebe (zu Gott) treu gewesen sind — und mit προσμενοῦσιν — sie werden in der Liebe (zu Gott) ausharren, weil sie nämlich in der Ewigkeit schlechthin nicht sündigen können. ἀγάπη kann auch die Liebe Gottes bedeuten: wie auf Erden, so werden auch im Jenseits die Gerechten von Gott geliebt werden. Vielleicht hat der Autor absichtlich die Worte so gestellt, daß diese verschiedenen Auffassungen, die sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern ergänzen, möglich sind. — 9c: ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ B 296 It. Kopt. Aeth. ὅτι χάρις καὶ ἔλεος (ἐν) τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ | καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ § 68. 106. 248. 254. 261 Arm. S<sup>hex</sup>. Von A. 157 Syr. wird der gleiche Text geboten, nur daß sie ὁσίοις und ἐκλεκτοῖς umstellen. § läßt ἐν vor τοῖς ὁσίοις aus. Es ist nun möglich, 1. daß beide Stichen (d. i. der Text, welcher von § A usw. geboten wird) aus 4, 15 hier eingefügt sind (Grimm, Reuß); 2. daß der erste

<sup>1)</sup> Vgl. Lagrange, Le règne de Dieu dans l' A. T., Rb. 1908, 36—61. Le règne de Dieu dans le Judaïsme, Rb. 1908, 350—366. Letztere Abhandlung ist fast wörtlich in das Werk Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909, 116—121; 148—157 aufgenommen worden.

Stichos (Lesart von B usw.) ursprünglich ist und der zweite aus 4, 15 ergänzt ist (Reusch, Siegfried, Zenner, Gregg, Cornely): 3. daß beide Stichen ursprünglich sind und die Worte: *ἐν τοῖς δόσις αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπῇ* in einigen Handschriften ausgefallen sind (Fritzsche, Deane, Farrar, Feldmann). Gegen die Annahme, daß die Worte *οὕτως καὶ* eingedrungen seien, spricht, daß dieselben sich, wenn auch in Einzelheiten abweichend, bei allen Zeugen finden. Von der Voraussetzung aus, daß der Satz in der Fassung von B ursprünglich ist, erklärt sich nicht nur, daß er auf Grund von 4, 15 erweitert wurde, sondern auch, daß jene Zeugen, die ihn in der längeren Form bieten, nicht vollständig übereinstimmen, indem die einen denselben nur auffüllten (s usw.), die andern ihn nach 4, 15 korrigierten (A usw.).

10 Die Wendung *καθὰ ἐλογίσαντο* weist auf *ταῦτα ἐλογίσαντο* 2, 21 zurück und bedeutet daher nicht: wie sie gedacht haben — denn die Gottlosen leugnen ja die ewige Vergeltung — sondern: entsprechend den Gesinnungen, die sie gehegt und 2, 1 ff. ausgesprochen haben (*καθὰ* = *καθ'* ᾧ). Da die Freigeister hier offen erklärt haben, daß sie an ein Jenseits und damit auch an Gott nicht glaubten (2, 1-5) und seine Gebote nicht zur Richtschnur ihres Lebens nähmen (2, 6-9), und beschlossen haben, den Gerechten zu verhöhnen und zu verfolgen (2, 10-20), da sie ferner beim letzten Gericht gestehen müssen, daß sie den Gerechten verlacht und verspottet haben (5, 3 ff.), so ist *τοῦ δικαίου* mit der Mehrzahl der Übersetzungen (It. Syr. Kopt. Aeth. S<sup>hex</sup>) als Gen. von *ὁ δίκαιος* anzusehen. Diese Auffassung wird auch durch die folgende Wendung *τοῦ κυρίου ἀποστάντες* gestützt; denn die Freigeister haben sich, wie gegen Gott, so auch gegen ihre Nebenmenschen vergangen. In diesem Zusammenhange bedeutet *ἀμελέω* nicht „vernachlässigen“, sondern „geringschätzen“. Die Freigeister hätten ja die Gerechten nicht verspottet und bedrängt, wenn sie ihren wahren Wert erkannt hätten. Unter den *ἀποστάντες* sind zunächst die abtrünnigen Juden zu verstehen. Daß aber durch diesen Ausdruck die Annahme, die Schrift berücksichtige auch heidnische Leser, nicht widerlegt wird, ergibt sich daraus, daß der Autor den Götzendienst als Abfall vom wahren Gotte hinstellt (14, 12 ff.). — 11 Das Subjekt *ὁ ἐξουθενῶν* steht im Sing., während im folgenden wieder von den Gottlosen im Plural die Rede ist. Daher ist 11 a als eine Parenthese anzusehen, durch welche v. 10 erklärt wird. Als weitere Folgerung ergibt sich,

daß v. 11 und 12 zum vorhergehenden Abschnitt zu ziehen sind. Da nun der Autor soeben die himmlische Glorie der Frommen beschrieben hat, so ist 10–12 vor allem auf die ewige Strafe zu deuten, welche den Sündern bevorsteht (*ἐπιτιμίαν* v. 10) und auch über deren Nachkommenschaft verhängt wird (v. 12). Unter σοφία ist die praktische Weisheit, die Tugend, zu verstehen. Die Gottlosen trachten nur nach irdischen Dingen, nach Reichtum, Ehre, sinnlichen Vergnügungen. Da diese Güter vergänglich und wertlos sind im Vergleich zu den jenseitigen Freuden, auch den Menschen nie vollständig und auf die Dauer zu befriedigen vermögen, so darf der Autor die Hoffnung der Ungläubigen „leer“ (*κενή*) nennen. Ihre Bemühungen (*οἱ κόποι*) sind vergeblich, da dieselben nur auf das Diesseits gerichtet sind und im Jenseits daher nicht belohnt werden. Das, was die Gottlosen tun (*τὰ ἔργα αὐτῶν*), bringt ihnen aus diesem Grunde keinen Nutzen, ja sie rufen durch ihre Übertretungen des göttlichen Sittengesetzes sogar die ewige Strafe auf sich herab (*ἄχροστα*). Die Hoffnungen und Bestrebungen der Gottlosen gelten wenigstens teilweise dem Wohle ihrer Familie. Aber da zeigt es sich v. 12, daß ihre Weiber töricht d. i. gottlos sind, weil sie sich von ihren Männern verführen lassen, und daß ihre Kinder schlecht sind, indem dieselben sich nach dem Beispiel ihrer Eltern richten. Daher verfallen ihre Nachkommen dem Fluche Gottes, nicht wegen der Schuld der Eltern, sondern weil sie selbst sündigen, obgleich sie trotz der erblichen Belastung der Versuchung Widerstand leisten könnten. So erinnert auch Ezechiel an das Sprichwort „Wie die Mutter, so die Tochter“ (16, 44), protestiert aber gegen die Auffassung, daß die Kinder wegen des Vergehens der Eltern gestraft würden, und macht darauf aufmerksam, daß der Sohn eines gottlosen Vaters ein tugendhaftes Leben führen könne, und daß ein jeder nur wegen seiner eigenen Sünde gezüchtigt werde. Auch unser Sprichwort „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme“ behauptet nicht, daß jedes Kind dem — guten oder bösen — Beispiel der Eltern folge. 11b lesen *ⲥ* Syr. Kopt. Arm. Aeth. S<sup>hex</sup> αὐτῶν nach κόποι (Angleichung an ἐλπίς αὐτῶν und ἔργα αὐτῶν). Die Variante ἀνόητοι 11b bei Syr. Orig. statt ἀνόνητοι beruht auf einem Versehen des Auges. 12c γέννησις nur *ⲥ* 296.

b) Die Gerechten werden im Jenseits entschädigt, wenn sie im Diesseits des Familienglückes entbehren mußten; die Kinder der Gottlosen sind dem Untergange geweiht (3, 13—19).

- 3,13 *Denn selig ist die Unfruchtbare, die unbefleckt ist,  
Die nicht gekannt hat ein Bett in Sünde;  
Sie wird [ihre] Frucht haben bei der Heimsuchung der Seelen.*  
14 *Und [selig ist] der Eunuch, der keine bösen Werke vollbracht  
Noch gegen den Herrn Schlechtes geplant hat;  
Denn es wird ihm der Treue auserlesener Gnadenlohn gegeben  
werden  
Und ein herzerfreuender Anteil im Tempel des Herrn.*  
15 *Denn die Frucht guter Bestrebungen ist herrlich,  
Und unvergänglich die Wurzel, die Weisheit.*  
16 *Die Kinder der Ehebrecher aber gedeihen nicht,  
Und der Same aus ungesetzlichem Umgang geht unter.*  
17 *Wenn sie nämlich lange leben, werden sie für nichts geachtet,  
Und ungeehrt wird zuletzt ihr Alter sein.*  
18 *Wenn sie aber schnell sterben, haben sie keine Hoffnung  
Und am Tage der Entscheidung keinen Trost;*  
19 *Denn das Ende eines ungerechten Geschlechtes ist hart.*

13 Durch ein neues Beispiel (ᾠή) sucht der Autor zu zeigen, daß der Tugendhafte glücklich, der Gottlose aber unglücklich ist. In v. 13. 14 wird von einigen Erklärern <sup>1)</sup> eine Empfehlung des ehe-losen Lebens gefunden, und der Verfasser wird daher von manchen zu den Essenern oder den Therapeuten gerechnet. Grätz will diese Stelle als christliche Interpolation streichen, weil er in derselben eine Verherrlichung des „Nonnenklosters“ erblickt <sup>2)</sup>. Στεῖρα heißt aber nicht „unverheiratet“, „Jungfrau“, sondern bedeutet nach biblischem und profanem Sprachgebrauch die Verheiratete, deren Ehe nicht mit Kindern gesegnet ist <sup>3)</sup>. Auch hier liegt der Nachdruck nicht auf οὐκ ἔγωγε κοίτην, sondern auf κοίτην ἐν παραπτώματι (vgl. παράνομος κοίτη v. 16, ἀνομοὶ ὕπνοι 4, 6). Darunter

<sup>1)</sup> Gförer, Philo und die alex. Theosophie II, 265 ff. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 170. Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des A. T. 94 und 134. Lesêtre.

<sup>2)</sup> Grätz, Geschichte der Juden III <sup>4</sup> 613.

<sup>3)</sup> Vgl. Gen 11, 30; 25, 21; 29, 30; Ex 23, 26; Richt 13, 2; 1 Sm 2, 5; Lk 1, 7. 36.



ist jede gesetzwidrige Verbindung zu verstehen, also Ehebruch. Ehe mit Blutsverwandten, auch die Ehe einer jüdischen Frau mit einem abtrünnigen Juden oder einem Heiden, die zum Abfall vom Glauben führen mußte. Zunächst ist jedoch an Ehebruch zu denken, da *παράνομος κοίτη* durch *μοιχοί* v. 16 erklärt wird. Die Unfruchtbare, die sich dafür, daß ihre Ehe kinderlos geblieben war, nicht durch außerehelichen Geschlechtsgegnuß entschädigt hat, wird ihre „Frucht“ doch noch empfangen<sup>1)</sup>. Der Israelit sah den Kinderreichtum als einen Segen Gottes an und hielt die Unfruchtbarkeit für eine Strafe. Das Gesetz selbst versprach denen, die fromm lebten, eine zahlreiche Nachkommenschaft (Dt 4, 11). Der Autor zeigt nun, daß es auch eine andere „Frucht“ der Frömmigkeit geben kann. „Leibesfrucht“ ist ihr auf Erden trotz ihrer Tugend nicht zuteil geworden; dafür wird sie ihren Lohn erhalten „bei der Heimsuchung der Seelen“, am Tage des Gerichts, im Jenseits. Zu *ἐπισκοπή* vgl. v. 7.

14 Der Ausdruck *ἐννοῦχος* bezeichnet nach der Erklärung des Heilandes (Mt 19, 12) 1. jenen, der von Natur unfähig ist, Kinder zu zeugen, 2. den Entmannten, 3. denjenigen, welcher freiwillig enthaltsam lebt. Aus dem Parallelismus mit *σεῖρα* und aus 4, 1 ergibt sich, daß 3, 14 das Wort in der zuerst angeführten Bedeutung zu nehmen ist, ohne daß aber derjenige, welcher durch äußere Einwirkung der Zeugungskraft beraubt ist, von der Verheißung 14 c d ausgeschlossen wäre. Doch nur jener Verheiratete, dessen Ehe mit Kindern nicht gesegnet ist, wird selig gepriesen, welcher weder durch die Tat (*ἐν χειρὶ*), noch in Gedanken (*ἐνθυμηθεὶς*) sich versündigt hat, der also vor allem ehelich keusch gelebt hat. Seine Treue im Dienste Gottes (*πίστis*) wird belohnt werden. Der Ausdruck *χάρις* „Gnadenerweis“ schließt nicht aus, daß die Seligkeit verdient werden muß (vgl. *μισθός* 2, 22; 5, 15). *χάρις ἐκλεκτῇ*: die Freuden, welche Kinder ihren Eltern bereiten und auf die sie hatten verzichten müssen, lassen sich gar nicht vergleichen mit der jenseitigen Herrlichkeit. Da die Vergeltung nicht auf Erden erfolgt, so ist unter *ναός* der Himmel zu verstehen (vgl. Apc 3, 12; 7, 15). Durch das Gesetz wurde der Eunuch d. h. der Entmannte aus der Gemeinde Israels ausgeschlossen (Dt 23, 2). Dafür aber verheißt ihm der Prophet einen Platz im Tempel des Herrn und damit die Aufnahme in das auserwählte Volk, wenn er gut gelebt hat (Jes 56, 3—5). Nur eine Folgerung, nicht eine allegorische Erklärung ist es, wenn unser Autor dem Frommen, der kinderlos

<sup>1)</sup> *ἔξει γάρ* wird nur bezeugt durch 157. It. (Cod. Tol.) Kopt.

geblieben ist, in Aussicht stellt, daß er im Jenseits seinen Lohn empfangen werde, welcher um so herrlicher (*θυμηρότερος*) sein müsse, als Gott den Gerechten dafür, daß er ein volles Familienglück entbehrt hat, entschädigen wolle. 15 Ist der Gerechte auch ohne Erbe (*καρπός*), kann er klagen: „Ich bin ein dürres Holz“ (Jes 56, 3), so wächst auf dem Stamme der guten Werke (*ἀγαθῶν πόνων*) doch als schönste Frucht die Seligkeit. Die Erkenntnis des göttlichen Willens (*φρόνησις* = σοφία) wird als *ζίζα* bezeichnet<sup>1)</sup>. Aus ihr entspringt wie aus einer Wurzel der Baum der guten Werke, und da diese Wurzel unvergänglich ist (*ἀδιάπτωτος*), so bringt sie immer von neuem gottwohlgefällige Handlungen hervor.

16 Während die Kinderlosigkeit für den Gerechten kein Unglück ist, bedeutet der Kinderreichtum für die Gottlosen kein Glück. Im Gegensatz zu den kinderlosen Frommen kennen die Ungläubigen keine Beschränkung ihrer Sinnlichkeit durch die Ehe (*μοιχοί*). Dafür werden ihre Kinder *ἀτέλεστα* „unvollendet“ sein, nicht als ob dieselben sämtlich in jungen Jahren sterben müßten; denn v. 17 wird ja angenommen, daß sie auch alt werden können, sondern der Autor will sagen, daß sie nicht zum Ziele gelangen werden, weder zu dem zeitlichen, indem sie auf Erden keine Ehre haben (v. 17), noch zu dem ewigen, indem sie auf die Seligkeit verzichten müssen (v. 18); sie schwinden hin (*ἀφανισθήσεται*) in den Augen der Menschen, die ihrer nicht achten (v. 17), und gehen unter im Jenseits, wo sie dem ewigen Tode anheimfallen (v. 18). Die vv. 17. 18 handeln nämlich nicht von den Eltern, sondern von den Kindern der Gottlosen, wobei der Verfasser voraussetzt, daß die Kinder selbst böse sind (vgl. v. 12b). Subjekt zu *μακρόβιοι* ist nicht *μοιχοί*, sondern *τέκνα* (constructio ad sensum). Durch v. 17 und 18 wird v. 16 näher erklärt (*γάρ*), wobei der Verfasser zwei Möglichkeiten betrachtet (*εἴαν τε* — *εἰάν τε*). Die Kinder machen den Gottlosen nicht glücklich, mögen dieselben viele Jahre leben (v. 17) oder mögen sie früh sterben (v. 18). Ein langes Leben ist für sie kein Gewinn, da sie verachtet sind (v. 17), und wenn sie in der Blüte der Jahre hingerafft werden, so werden sie in die Hölle gestürzt (v. 18). Da sollen die Gottlosen sich daran erinnern, daß ihre Sünden sich rächen an den Kindern, welche sie durch ihr schlechtes Beispiel unglücklich machen für dieses wie für jenes Leben. 17a und b wird der gleiche Gedanke vor-

<sup>1)</sup> *φρόνησεως* ist gen. appositivus; vgl. die Beispiele aus dem N. T. bei Blass<sup>2</sup> 101.

getragen. Da εἰς οὐδὲν λογισθήσονται nicht die ewige Verwerfung bedeutet, so sind die Worte αἱμοὶ ἐπ' ἐσχάτων auch nicht von dem Urtheil Gottes zu verstehen. ἐπ' ἐσχάτων heißt „schließlich“, „zuletzt“, wie Sir 6, 28; 14, 7; Prv 25, 8 LXX. Bei einem Greise widern die Laster am meisten an. Werden nun auch nicht alle gottlosen Kinder sündhafter Eltern verachtet, wenn sie alt geworden sind, so hat der Autor doch nachgewiesen, daß Kindersegen kein absolutes Gut ist, ja nicht einmal ein relatives, indem die Eltern bei dem Gedanken, daß ihre Kinder wohl einst in Schande kommen werden, Schmerz empfinden müssen. 18 Es ist zu lesen ἔξουσιν mit  $\Sigma$  A min. It. Syr. Arm. Syr.<sup>hex</sup>, nicht ἔχουσιν B 68 Kopt., wegen der vorausgehenden Futura. Der Tugendhafte darf auf die Seligkeit hoffen (ἐλπίς). Die Kinder der Gottlosen aber haben keine Aussicht, für die ihnen auf Erden entgangenen Freuden im Jenseits entschädigt zu werden. Sie erwarten dies auch nicht, da sie an die Ewigkeit nicht glauben, und sie haben daher auch keinen Trost beim Gerichte. Während die Gerechten dann vor aller Welt verherrlicht werden (3, 7. 13c), ist Schrecken und Verzweiflung der Anteil der Bösen (5, 3 ff.). Die Eltern aber werden im Gerichte erfahren, daß ihre Kinder verdammt sind: χαλεπὰ τὰ τέλη (v. 19). Die Kinder der Gottlosen, die noch vor Erlangung des Vernunftgebrauchs sterben, bleiben dabei außer Betracht, da ὁξέως den Gegensatz zu μακρόβιοι und γέρας bildet, also nur bedeutet, daß die Kinder sterben, bevor sie zu hohem Alter gelangt sind.

c) Die Gerechten werden von Gott wie von den Menschen geehrt, auch wenn sie kinderlos sind; die Kinder der Gottlosen gleichen unfruchtbarem Gewächs und tragen im Jenseits zur Verdammung ihrer Eltern bei (4, 1—6).

- 4, 1 *Besser Kinderlosigkeit mit Tugend;*  
*Denn Unsterblichkeit ist in der Erinnerung an sie,*  
*Weil sie von Gott wie von den Menschen anerkannt wird.*
- 2 *Ist sie zugegen, so ahmt man ihr nach,*  
*Ist sie fern, so sehnt man sich nach ihr,*  
*Und in der Ewigkeit triumphiert sie, mit dem Kranze geschmückt,*  
*Nachdem sie im Wettstreit unbefleckter Kämpfe gesiegt hat.*
- 3 *Die große Kinderschar der Gottlosen aber bringt keinen Nutzen,*  
*Und aus unechten Schöbllingen [entsprossen] treibt sie keine*  
*Und faßt keinen festen Grund. [Wurzel in die Tiefe*

- 1 *Denn wenn sie auch eine Zeitlang üppig in die Zweige schießt,  
So wird doch das unsicher Stehende vom Winde erschüttert  
Und von der Gewalt der Stürme entwurzelt.*
- 4, 5 *Die unentwickelten Äste werden ringsum geknickt,  
Und ihre Frucht bleibt ungenießbar, unreif zum Essen  
Und zu nichts nütze.*
- 6 *Denn die aus ungesetzlichen Verbindungen erzeugten Kinder  
Sind Zeugen der Schlechtigkeit wider ihre Eltern bei ihrem Gerichte.*

1 Die Verse 1. 2 bilden den Gegensatz zu dem Vorhergehenden und lehren wie 3, 13. 14: Besser, des Kindersegens entbehren zu müssen und tugendhaft zu leben als Kinder zu haben und gottlos zu sein. So sagt auch Sir 16, 3: „Besser ein Kind als tausend, und kinderlos sterben besser als gottlose Kinder zu haben.“ Mit ἀρετή ist, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vornehmlich die eheliche Keuschheit gemeint, da 4, 1a auf 3, 13. 14 zurückweist. Die Übersetzung der It.: O quam pulchra est casta generatio cum claritate entfernt sich nicht allzu weit vom Sinn, da castus ebenso die eheliche wie die jungfräuliche Keuschheit bedeutet und der Ausruf Umschreibung des Komparativs ist <sup>1)</sup>). Jedoch kann dieselbe leicht mißverstanden werden, wenn der griechische Text nicht verglichen wird. Eine Empfehlung der Jungfräulichkeit ist in unserer Stelle nicht enthalten. „Unsterblichkeit ist in ihrem Nachruhm“ d. h. der Nachruhm der Tugend, auch wenn sie mit Kinderlosigkeit verbunden ist (Gegensatz: πολύγονον ἀσεβῶν πληθος 4, 3), hört nie auf. Derselbe besteht aber nicht nur in der Erinnerung der späteren Generationen; denn der Tugendhafte findet nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei Gott Anerkennung (1c <sup>2)</sup>), bei den Menschen, indem er bei ihnen Liebe und Nachahmung findet (2ab), bei Gott, weil er von ihm belohnt wird (2cd). Γινώσκειται bedeutet also nicht ein bloß theoretisches Kennen, sondern die günstige Beurteilung. Der von Bois zu 1b gemachte Verbesserungsvorschlag: ἀθανασία γὰρ ἐστὶ καὶ μνήμη ἐν αὐτῇ: der Fromme findet ἀθανασία bei Gott, μνήμη bei den Menschen <sup>3)</sup>), beruht auf unrichtiger Auffassung der Stelle und wird

<sup>1)</sup> R. Holkoth: O quam pulchra, inquit, est casta generatio, id est honesta castitas coniugalis per mutuam amicitiam et adiutorium viri et mulieris invicem coniunctorum (In librum Sapientiae regis Salomonis Praelectiones 1586, 156).

<sup>2)</sup> Xen., Mem. II, 1, 32 spricht die Tugend: τιμῶμαι δὲ μάλιστα πάντων παρὰ θεοῦ καὶ παρ' ἀνθρώποις.

<sup>3)</sup> Bois 386. Diese Emendation ist von Siegfried wie auch früher von mir (Griech. Philosophie 67) gebilligt worden.



durch keinen Textzeugen gestützt. — Die Ausgaben der It. haben *immortalis est enim memoria illius*; die wichtigsten Handschriften (Amiat., Tol., Corbeie. <sup>1</sup> | om. in |, Cod. Theod. ad Remos, Ps-Cypr.) bieten jedoch *immortalitas . . . in memoria* (Reusch, Feldmann). Arm. Syr<sup>hex</sup>: *ἀθανασία γὰρ ἐστὶν μνήμη αὐτῆς*. — 2a *μιμῶνται* B s 23, 68, 253, 261 It. Syr. Kopt. Arm. Syr<sup>hex</sup>; weniger gut bezeugt ist *μιμῶσι* A 55, 106, 155, 157, 248, 254, 296 Aeth. Zu *ἐν τῷ αἰῶνι* ist wegen des Zusammenhanges zu ergänzen: *μέλλοντι* „Ewigkeit“. Mit den Ausdrücken *ἀγών*, *στεφανηφορεῖν* und besonders *πομπεύειν* (letzterer im A. T. nur noch 2 Makk 6, 7 von der feierlichen Prozession zu Ehren des Dionysos) spielt der Autor auf die griechische Sitte an, die Sieger in den gymnastischen Kämpfen mit einem Kranze zu belohnen und ihnen zu Ehren einen Triumphzug zu veranstalten. Übrigens war auch bei den Juden der Kranz das Zeichen der Fröhlichkeit (Kgl 5, 16; Sir 1, 11, 18; 6, 31; 15, 6). *ἄθλων* kann abgeleitet werden von *ἄθλον* „Kampfpreis“ und von *ἄθλος* „Kampf“. Der Kampfpreis, um welchen der Mensch ringt, ist die Seligkeit, die recht wohl *ἀμείντος* genannt werden kann. Doch ist wegen des Plurals die Ableitung von *ἄθλος* „Kampf“ vorzuziehen. Das Leben wird mit einem Kampfe (*ἀγών*), die Aufnahme in den Himmel mit einem Triumph verglichen, und zwar von den alexandrinischen Juden (vgl. 4 Makk 17, 11—16) wie von den neutestamentlichen Schriftstellern (1 Kor 9, 24 ff.; Phil 3, 13; 1 Tim 6, 12; 2 Tim 2, 3 ff.; 4, 7; Hebr 12, 1). In diesem großen Kampfe bilden die Leiden und Verfolgungen, Abtötungen und Gelegenheiten zur Selbstüberwindung einzelne Phasen (*ἄθλοι*), welche *ἀμείντοι* heißen, weil die Streiter in denselben sich durch keine Sünde beflecken dürfen und weil sie als geistige Kämpfe im Gegensatz stehen zu den Kämpfen in der Palästra, in welcher sich die Wettkämpfer mit Staub und Blut verunreinigen. Als Sinnbild der himmlischen Freude dient wiederholt in der Hl. Schrift der Kranz (4 Makk 17, 15 und besonders in N. T.: Apc 2, 10; 3, 11; 4, 4; 6, 2; 12, 1; 14, 14; 2 Tim 4, 8; Jac 1, 12; 1 Petr 5, 4). — 2c *στεφανηφόρος ἀποπέμπει* s\* Arm.; *στεφανηφοροῦσα ἀποπέμπει* 155.

3 Der Kinderreichtum der Gottlosen bedeutet keinen Vorzug vor der *ἀτεκνία* der Frommen. Die Gottlosen gleichen unechten Schößlingen. Wie die Pflanzen, welche diesen entsprossen sind, zwar eine Zeitlang in die Zweige schießen, aber keine genießbare Frucht hervorbringen, weil sie keine Wurzeln gefaßt haben, und zuletzt vom Winde ausgerissen werden, so führen die Kinder der Gottlosen ein zweckloses Dasein und haben kein gutes Ende. Der

Vergleich der Kinder der Sünder mit Pflanzen, die nicht fest im Boden wurzeln, findet sich auch Sir 23, 25; 40, 15; vgl. Job 18, 16. — 3 b: Zu ἐκ νόθων μωσχευμάτων ist γενόμενα (aus 3 a πολύγονον) zu ergänzen. — Die Pflanze, welche tiefe Wurzeln schlägt, ist ein Bild der Festigkeit (Sir 24, 12; Eph 3, 17; Kol 2, 7); diejenige aber, deren Wurzeln nicht tief in den Boden dringen, ist ein Bild sittlicher Schwäche und Haltlosigkeit (Mt 13, 6. 21; Lk 8, 13). — 4 ἐν κλάδοις ἀναθάλῃ: Es scheint zuerst, als ob die Kinder der Gottlosen gedeihen würden. Die Pflanzen, die aus unechten Schößlingen entstanden sind, bringen Zweige hervor und gewähren so äußerlich den Anblick eines gesunden Gewächses, werden aber schließlic von Winde ausgerissen, weil sie keine tiefen Wurzeln geschlagen haben. Dieses Bild kann bedeuten, daß die Kinder der Frevler infolge sittlich-religiöser Eindrücke ein gutes Leben beginnen (vgl. Mt 13, 6. 21), dann aber, weil sie keine innere Festigkeit besitzen (ἐπισφαλῶς βεβηκότα), den Stürmen der Versuchung zum Opfer fallen, oder auch, daß sie sich anfangs in günstigen Verhältnissen befinden und bei den Mitmenschen in Ehren stehen, später aber ihre schlechten Eigenschaften (ἐπισφαλῶς βεβηκότα) offenbaren und in Unglück und Schande geraten. 5 Zu κλώνες wird von s\* 106. 253. 261. 296. Syr. Syr<sup>hex</sup> erklärend hinzugefügt: αὐτῶν. „Ihre Zweige werden abgebrochen.“ Dies heißt entweder, daß sie nicht mehr so leben wie im Anfang, sondern durch böses Beispiel sich verführen lassen, weil sie infolge ihrer Abstammung von bösen Eltern den Hang zur Sünde in verstärktem Maße in sich tragen, oder aber, daß sie infolge ihres gottlosen Lebenswandels der allgemeinen Verachtung anheimfallen (vgl. 3, 17). Ihre „Früchte“, d. i. ihre Werke, sind „unnütz“ und „unreif“, also unbrauchbar, ja sogar schädlich (Litotes). Dieselben taugen weder etwas in den Augen Gottes noch in den Augen der Menschen (vgl. 3, 17. 18). 6 γὰρ weist auf 3 a zurück. Während die Gerechten in der Ewigkeit triumphieren (4, 2cd), werden die Werke der Gottlosen untersucht und verurteilt werden (ἐξετασμός αὐτῶν) beim Weltgericht (vgl. ἡμέρα διαγνώσεως 3, 18 und ἐξέτασις 1, 9). αὐτῶν bezieht sich auf die Eltern und auf die Kinder, weil beide zugleich gerichtet werden. Die Kinder werden wider die Gottlosigkeit ihrer Eltern Zeugnis ablegen, indem ihre eigenen Sünden auf die Verdorbenheit der Eltern schließen lassen und sie selbst vor Gottes Richterstuhl ihre Eltern der Verführung bezichtigen. So tragen diese Kinder bei zur Verdammung der Eltern. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist gewiß besser „Kinderlosigkeit mit Tugend“.

d) Der frühe Tod des Gerechten ist für ihn ein Glück, da er in den Himmel eingeht; ein hohes Alter nützt den Gottlosen nichts, da sie in die Hölle kommen (4, 7,—19).

4, 7 *Der Gerechte aber ist, wenn er auch früh stirbt, in Ruhe.*

8 *Denn ein ehrenvolles Alter ist nicht das eines langen Lebens  
Und wird nicht nach der Zahl der Jahre gemessen.*

9 *Vielmehr ist für die Menschen graues Haar die Weisheit  
Und Greisenalter ein unbeflecktes Leben.*

10 *Da er Gott wohlgefällig geworden, wurde er geliebt,  
Und da er mitten unter Sündern lebte, ward er entrückt.*

11 *Er wurde hinweggenommen, damit nicht Bosheit seinen Sinn  
verkehrte*

*Oder Arglist seine Seele verführte.*

12 *Denn der Zauber des Lasters verdunkelt das Gute,  
Und der Taumel der Lust verwandelt den unschuldigen Sinn.*

13 *Wer in kurzem vollendet ist, füllt lange Zeiten aus.*

14 *Denn seine Seele war dem Herrn wohlgefällig;  
Deshalb nahm er [sie] eilends aus der Mitte der Schlechtigkeit  
hinweg.*

*Da aber die Leute es sehen und es nicht verstehen,  
Und es nicht zu Herzen nehmen,*

15 *Daß Gnade und Erbarmen seinen Auserwählten zuteil wird  
Und [gnadenvolle] Heimsuchung seinen Frommen —*

16 *Der Gerechte verurteilt, wenn er gestorben ist, die Gottlosen, die  
noch am Leben sind,*

*Und die frühvollendete Jugend das an Jahren reiche Alter des  
Ungerechten.*

17 *Sie sehen nämlich das Ende des Weisen  
Und begreifen nicht, was der Herr über ihn beschlossen hat,  
Und warum er ihn in Sicherheit gebracht hat.*

18 *Sie sehen es und urteilen wegwerfend;  
Der Herr aber lacht ihrer.*

19 *Und darauf werden sie zu einem ehrlosen Leichnam werden  
Und zum Hohne unter den Toten auf ewig,  
Weil er sie lautlos kopfüber herabstürzen  
Und sie in den Grundfesten erschüttern wird.  
Und sie werden vollständig zugrunde gerichtet werden  
Und in Schmerz sein,  
Und die Erinnerung an sie wird verschwinden.*

Eine Tatsache konnte noch den Gerechten von den Gottlosen entgegengehalten werden: Das Gesetz verheißt dem Frommen ein langes Leben und droht dem Frevler einen frühen Tod an. Die Erfahrung aber zeigt, daß in Wirklichkeit die Guten vor den Bösen in dieser Beziehung nichts voraus haben, vielmehr oft solche, die tugendhaft leben, in der Blüte ihrer Jahre sterben müssen, während Ungerechte zu hohem Alter gelangen. Der Autor sucht diesem Einwand mit folgenden Erwägungen zu begegnen:

1) Stirbt der Gerechte frühzeitig, so wird ihm doch die Seligkeit zuteil. Er vertauscht also die Mühsale der Welt mit den Freuden des Himmels; denn nicht die Zahl der Jahre ist maßgebend, sondern die Art und Weise, wie die Lebenszeit benutzt wird (7—9).

2) Wenn der Gerechte in der Jugend stirbt, so entgeht er der Verführung. Der Tod ist also für ihn keine Strafe, sondern ein Beweis des göttlichen Wohlwollens (10—12).

3) Wer in der Jugend fromm gewesen ist, hat seine Lebensaufgabe erfüllt, und deshalb nimmt ihn Gott zu sich (13—15).

7 Der Gerechte, der in jungen Jahren (*φθάση*) stirbt, ist nicht zu beklagen, sondern vielmehr glücklich zu preisen, weil ihm *ἀνάπνοις* zuteil wird, die Befreiung von allen Leiden des irdischen Lebens und die selige Gemeinschaft mit Gott (vgl 3, 1—3). Einige ältere Exegeten haben den Vers grundlos vom Fegfeuer verstanden (It. in refrigerio). Syr. setzt den Vers fort: „Wenn er in hohem Alter stirbt, wird er in Ehre gefunden werden“ — ein den Zusammenhang störender Zusatz, der auf 3, 17 zurückgeht. — 8 Auch der Gerechte, welcher jung stirbt, wird in den Himmel aufgenommen; denn (*γάρ*) es kommt nicht auf das hohe Alter an. *μεμέτρηται*: sein Wert wird bestimmt, nämlich von Gott. — 9 It. hominis ist vielleicht aus hominibus verschrieben. Doch hat auch Syr. *φρόνησις ἀνθρώπου* übersetzt. — Da die Therapeuten das Alter nicht nach Lebensjahren, sondern nach der in ihrem Verein zugebrachten und der philosophischen Betrachtung gewidmeten Zeit berechneten (Philo de vita contempl. M. II, 481), so will man aus dieser Stelle schließen, daß der Autor selbst ein Therapeut gewesen sei. Es genügt, dagegen auf Cicero Tusc. I, 45, 109 zu verweisen: Nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere. Vgl. Philo de Abr. 271. — 10 Es ist zu lesen *τῷ θεῷ* mit B\* s 68. 296; om. *τῷ* B<sup>a b</sup> A min. Subjekt ist *δικαιος* v. 7. Der Autor spricht aber von ihm in einer Form,



die keinen Zweifel darüber läßt, daß er die Erzählung von Henoch im Auge hat. Gen 5, 24 wird die Entrückung des Patriarchen mit folgenden Worten (LXX) berichtet: καὶ ἐνῆρξεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ, καὶ οὐχ ἡγήσκειτο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. Sir 44, 16 wiederholt: Ἐνὼχ ἐνῆρξεν κυρίῳ καὶ μετετέθη. Auch Hebr 11, 5 begegnen uns bei dem Hinweis auf das Schicksal des Henoch die Ausdrücke μετατίθεσθαι und εἰσάγεσθαι. Der Autor von Sap will an dem Beispiel des Henoch zeigen, daß ein früher Tod für den Gerechten kein Unglück und kein Beweis des göttlichen Mißfallens, sondern ein Ausfluß der göttlichen Liebe ist. Die Wendung μετετέθη soll daran erinnern, daß der Tod für den Frommen nur der Übergang in ein anderes, besseres Leben ist. Ein Unterschied ist freilich in der „Versetzung“ des Henoch und der eines gerechten Jünglings; ersterer wurde lebend hinweggenommen und schaute nicht den Tod, letzterer wird von der Erde hinweggenommen durch den Tod. Indes will der Autor ja nur behaupten, daß das Schicksal des Gerechten ähnlich ist dem Lese des Henoch: auch jener schaut nicht den ewigen Tod, wenn er leiblich stirbt. Eine allegorische Erklärung von Gen 5, 24 liegt hier nicht vor, sondern nur eine accommodatio sensus. Den Namen des Patriarchen nennt der Autor nicht. Jüdische Leser wußten, an wen er erinnern wollte, heidnische Leser hätten durch Mitteilung des Namens nichts gewonnen. — 11 Gott nimmt, wie den Henoch, so den gerechten Jüngling deshalb aus der Welt hinweg, damit er nicht der Verführung durch die sündhafte Umgebung zum Opfer falle und dann verdammt werden müßte. Damit ist nicht gesagt, daß alle guten Menschen, welche in der Blüte der Jahre sterben, im späteren Leben auf Abwege geraten wären; denn es gibt ja, wie der Autor zeigt, noch andere Gründe, welche Gott bestimmen, den Gerechten kein hohes Alter zu schenken. Ebenso ruft Gott nicht alle aus dem Leben ab, von denen er vorhersieht, daß sie nicht standhaft bleiben werden. — Diese Stelle wird als ein Beweis für die scientia Dei conditionata futurorum seu futuribulum (scientia media) angeführt, und zwar mit Recht, wenn auch der Autor zunächst nicht das Vorherwissen Gottes, sondern die Gefahren der Welt als Grund für den göttlichen Ratschluß angibt. Augustinus beweist aus 4, 11 gegen den Pelagianismus und den Semipelagianismus, 1) daß kein Mensch ohne die Gnade Gottes gerettet wird, 2) daß die Gnade ein freies

und unverdientes Geschenk Gottes ist <sup>1)</sup>. — 11a ist μή gesichert durch fast alle Codd. und Verss.; nur 23. 253 S<sup>hex</sup> haben πρίν. — 12a kann bedeuten: Das Laster weiß sich oft mit solchem bezaubernden Reiz zu umgeben, daß das Gute (τὰ καλὰ) durch dasselbe in Schatten gestellt wird (ἀμυνροῖ) und der Mensch sich mehr durch die verbotenen Genüsse als durch die Tugend ange lockt fühlt; oder: Die guten Anlagen und Eigenschaften (τὰ καλὰ) des Gerechten werden durch den Einfluß des Bösen verdorben. Für letztere Auffassung des Ausdruckes τὰ καλὰ spricht der Parallelismus mit νοῦς ἄκακος; jedoch fordert der Gegensatz zu φανλότις, τὰ καλὰ im Sinne von tugendhaften Handlungen zu verstehen. Indem die unerlaubten Dinge dem Menschen alles versprechen, was er sich wünscht, verdunkeln sie den Wert des Guten und bewirken, daß sie ihm vorgezogen werden. Freilich ist dies nur möglich, wenn die im Menschen schlummernde böse Begierde (ἐπιθυμία) geweckt ist, die ihm dann bald zu diesen, bald zu jenen Genüssen treibt (ῥεμβασμός von ῥέμβω im Kreise herum bewegen) und dadurch in Verwirrung bringt. Es liegt v. 12 also ein synthetischer Parallelismus vor. μεταλλεύειν klass. „nach Metallen graben“; Sap 16, 25 hat das Wort die Bedeutung „umwandeln“ (= μεταλλάσσειν), die sich auch hier empfiehlt <sup>2)</sup>.

13 Der Autor wiederholt 13. 14ab kurz die 7—12 angeführten Gründe, welche den frühen Tod des Gerechten erklären, um dann darauf hinzuweisen, daß die Ungläubigen nicht einsehen, daß derselbe ein Erweis der göttlichen Liebe ist. τελειωθείς, „zur Vollendung gelangt“, bedeutet nicht den frühen Tod, auch nicht den Besitz der Seligkeit als des ewigen Zieles, sondern die ethische

<sup>1)</sup> Blachère, Commentaire de Saint Augustin sur un verset du livre de la Sagesse, Revue Augustinienne 1902, 409—421.

<sup>2)</sup> Μεταλλεύω wird zuweilen in der Bedeutung „anderem nachgehen, nachforschen“ = μεταλλάω gebraucht, wurde also von μετά und ἄλλος abgeleitet. Man dachte an Composita wie μεταβάλλω, μετατίθημι usw. Auch das (seltene) Verbum μεταλλενόω „verändern“ mag zu dem Bedeutungswandel beigetragen haben. Man kann es als sicher annehmen, daß das Wort in dem Sinne „verändern“ in der Volkssprache der hellenistischen Zeit vorkam und nicht etwa nur von dem Hagiographen in dieser Bedeutung gebraucht wurde, wenn es auch zufällig bis jetzt noch nicht aus den Papyri belegt ist; wenigstens wird es von J. H. Moulton and George Milligan, Lexical Notes from the Papyri (Expositor 1908 sqq.) nicht angeführt. — Die tropische Bedeutung „untergraben“ (Zorell bei Cornely, Comm. in Sap. 161 A. 1) ist auch nicht nachgewiesen und gibt Sap 16, 25 keinen Sinn.

Vollkommenheit, zu welcher die Frommen schnell gelangen (*ἐν ὀλίγῳ*), indem sie ein tugendhaftes Leben führen. Sie stehen da im Gegensatz zu den Kindern der Gottlosen, die nie zur Vollendung kommen (*τέκνα ἀτέλεστα* 3, 16; *κλῶνες ἀτέλεστοι* 4, 5). Da nur ein unbeflecktes Leben die Ehrwürdigkeit verleiht, welche man dem Greisenalter zuerkennt (4, 9), so kann der Autor mit Recht sagen, daß der gerechte Jüngling „lange Zeiten erfüllt hat“, wenn er stirbt. — **14** *σπεύδειν* kann transitiv und intransitiv übersetzt werden. Im ersteren Falle wäre Subjekt *κρίσις* (nach 14a); zu ergänzen wäre *αὐτήν*: Gott eilte, die Seele des Gerechten aus der bösen Welt hinwegzunehmen (vgl. v. 10. 11). So haben It. (*properavit educere illum*) und Syr. (schnell nahm er ihn hinweg) den Text verstanden. Bei der intransitiven Auffassung wäre Subjekt *πρὸς δίκαιον*: Dem Gerechten ist der Tod so erwünscht, daß er gern aus diesem Leben scheidet, welches ihm doch nur Versuchungen bringt — vertauscht er ja die Gefahren der Erde mit den Freuden des Himmels. Für erstere Deutung spricht v. 11; Gott ist es, der Gewalt hat über Leben und Tod; der Mensch darf nicht den Augenblick seines Hinscheidens bestimmen. Gegen dieselbe kann man geltend machen, daß das Objekt (*αὐτήν*) fehlt. Eine sichere Entscheidung, welche Erklärung die richtige ist, läßt sich nicht fällen. *ἀρεστὴ γὰρ*: der Satz, welcher den wesentlichen Inhalt von 10—12 wiederholt, bietet keine Begründung von v. 13, sondern gibt eine Erklärung für die Tatsache, daß der Gerechte oft frühzeitig stirbt<sup>1)</sup>.

Im Gegensatz (*δέ*) zur Absicht Gottes steht das Urteil der Welt. *λαοί* B<sup>8</sup> min. It. Syr. Kopt. Arm. Syr.<sup>hex</sup> ist besser bezeugt als *ἄλλοι* A 155. 296 Aeth. Es liegt ein Anakoluth vor: Der Autor ist so entrüstet über den Unverstand der Menschen, daß er darauf vergißt, den zum Vordersatze passenden Nachsatz zu bilden, und in aktivischer Konstruktion fortfährt. Fraglich ist nur, in welchem Vers der anfangs beabsichtigte Nachsatz enthalten ist, ob in v. 16 oder in v. 18b. Als Nachsatz würde v. 16, grammatisch richtig konstruiert, folgende Form haben: *κατακρινθήσονται ὑπὸ τοῦ δικαίου καμόντος*: Weil die Gottlosen nicht einsehen, daß der Tod für den Gerechten ein Glück ist — deshalb werden sie

<sup>1)</sup> Auch das heidnische Altertum sah den Tod in der Blüte der Jahre als Gunst der Gottheit an. Vgl. z. B. Menand. 425: *ὃν γὰρ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος*.

von diesem nach seinem Hinscheiden verurteilt werden. 18b müßte als Nachsatz also lauten: καταγελασθήσονται δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου: Weil die Gottlosen das in dem frühen Tode des Frommen liegende Geheimnis nicht verstehen (ιδόντες καὶ μὴ νοήσαντες 14cd wird durch ὄψονται καὶ οὐ νοήσουσιν 17 und durch ὄψονται καὶ ἐξουθενήσουσιν 18 aufgenommen), so werden sie vom Herrn verlacht werden. Die ζῶντες ἀσεβεῖς v. 16 wie die v. 18b. 19 vom Herrn Verlachten und in die Hölle Gestürzten sind dieselben, welche v. 14cd als λαοί bezeichnet werden. Diese wissen nichts und wollen nichts wissen von der Vorsehung Gottes (τὸ τοιοῦτο, womit der Inhalt von v. 15 hervorgehoben wird). Überdies werden vom Autor in dem ganzen Abschnitt nicht Heiden und Juden, sondern Gläubige und Ungläubige, Gerechte und Ungerechte einander gegenübergestellt. V. 14cd berührt sich mit Jes 57, 1: „Der Gerechte entschwindet, und niemand ist, der es zu Herzen nimmt, und die frommen Menschen sterben aus, während keiner es beachtet . . . er geht ein zum Frieden.“ 15 Gott erweist den Gerechten Gnade und Erbarmen (χάρις καὶ ἔλεος), indem er dieselben zu sich in den Himmel nimmt. Nicht umsonst haben die Frommen auf die Heimsuchung (ἐπισκοπή) Gottes gehofft (2, 20). Jetzt wird sie ihnen zuteil. Gott rettet sie aus den Gefahren der Welt, läßt sie zu ihrem ewigen Ziele gelangen und verschafft ihnen einen Triumph über ihre Feinde (3, 7ff.). — ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς . . . ἐν τοῖς δόλοις B\* (ohne das erste ἐν) 23. 155. 157. 253. 296 Kopt.; δόλοις . . . ἐκλεκτοῖς A 55. 68. 106. 248. 254. 261 It. Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. Die Zeugen halten sich das Gleichgewicht, so daß eine Entscheidung nicht möglich ist.

16 Καμὼν B\*<sup>b</sup> 23. 55 Syr<sup>hex</sup>; θανὼν B<sup>b?c</sup> A min. Welche Vorlage It. Syr. (vgl. zu dieser Holtzmann S. 40). Kopt. Arm. Aeth. gehabt haben, ist zweifelhaft. Wegen des folgenden ζῶντας ist es wahrscheinlicher, daß καμὼν in θανὼν geändert worden ist, als daß καμὼν an die Stelle von θανὼν trat. Καμόντες „die Müden“ ist seit Homer euphem. Bezeichnung der Toten (vgl. hebr. מַרְפָּי). Κατακρῖνειν bedeutet hier nicht, daß die Frommen sich am Weltgericht beteiligen werden (3, 7); denn dagegen spricht ζῶντας. Der Autor spielt an auf 2, 20: die Gottlosen haben einst den Gerechten zum Tode verurteilt; jetzt, da dieser tot ist, verurteilt er seinerseits die ihn überlebenden Gegner. War ihm auch ein frühes Lebensende gesetzt (τελεσθεῖσα ταχέως, parallel zu καμὼν), so ist er doch zu sittlicher Vollkommenheit gelangt (τελεσθεῖσα



ταχέως, parallel zu δίκαιος und Gegensatz zu ἀδίκον), während die Gottlosen zwar eine große Zahl von Jahren aufzuweisen vermögen (πολυεὲς γῆρας), aber keine guten Werke, sondern nur Sünden (ἀδίκον). Aus dem seligen Tode des Gerechten kann man nun ersehen, daß es möglich, ja leicht ist, tugendhaft zu leben und das Laster zu meiden; durch diese Tatsache an sich schon werden die Gottlosen und ihr Tun verdammt (κατακρινεῖ): auch ihnen wäre es möglich gewesen, ein sittliches Leben zu führen, sie haben aber nicht den Willen dazu gehabt. — 17 Nachdem der Autor nachgewiesen hat, daß der frühe Tod für den Gerechten ein Glück ist, schildert er plastisch die jenseitige Strafe der Gottlosen, ein wirksames Pendant zu der Herrlichkeit, welche dem Frommen in der Ewigkeit zuteil wird. Den Übergang gewinnt er, indem er noch einmal auf die Verblendung der Sünder hinweist, die sich durch den Tod des Frommen nicht belehren lassen. γάρ v. 17 ist explikativ. Der Hagiograph erklärt, an v. 14 c d. 15 erinnernd, was die Gottlosen sehen — den Tod des Gerechten (σοφοῦ), und was sie nicht verstehen — daß es eine göttliche Vorsehung gibt (τί ἐβουλεύσατο [sc. ὁ κύριος] περὶ αὐτοῦ) und daß das frühe Hinscheiden dem Frommen die Seligkeit gesichert hat. Von den Gründen, welche Gott bewegen, den Gerechten in der Blüte der Jahre in das Jenseits abzurufen (v. 7—14 b), hebt der Autor die Gefahr der Verführung besonders hervor. In dem genußsüchtigen Alexandria wird dieselbe für die jüdische Jugend gewiß nicht gering gewesen sein. — 18 ὀφονται wird nachdrücklich wiederholt, um auf die Schuld der Gottlosen hinzuweisen, welche „Augen haben zu sehen und doch nicht sehen“. Dieselben urteilen geringschätzig (ἐξουθενήσουσιν) über den, welcher auf Gott und das Jenseits seine Hoffnung gesetzt hat, und glauben aus seinem Tode schließen zu dürfen, daß es keinen Gott gebe (vgl. 2, 18 ff.). Dafür lacht ihrer Gott. Der Autor denkt wohl an Ps 2, 4, wo es heißt, daß Gott über die gegen ihn sich auflehnenden Könige und Völker lacht, weil er Herr über sie ist und sie in einem Augenblick vernichten kann. Vgl. noch Ps 36, 13; 58, 9; Prv 1, 26. — ἐξουθενήσουσιν: add. αὐτόν 23. 253 It. Syr. Kopt. Arm. Syr<sup>hex</sup>; da aber das Pronomen von den Übersetzungen hinzugefügt sein kann, so ist die Ursprünglichkeit wenig wahrscheinlich. αὐτούς x\* (om. x<sup>c a</sup>) erklärt sich als Dittographie. — Was das „Lachen“ Gottes für Folgen hat, erfahren die Gottlosen bei ihrem Hinscheiden: 19 Daß hier die Strafe der Sünder im Jenseits beschrieben wird, geht nicht

nur aus *μετὰ τοῦτο*, d. i. „nach ihrem irdischen Dasein“, hervor, sondern auch aus *δι' αἰῶνος*, womit die Züchtigung als eine ewige bezeichnet wird. Die prophetische Schilderung des Unterganges des Königs von Babel (Jes 14, 4--20) hat für das Gemälde die Farben geliefert, welches der Autor jetzt vor unsern Augen entrollt. Jes 14, 19 LXX heißt es: „Du wirst hingeworfen werden wie ein verabscheuter Leichnam (*ὡς νεκρὸς βδελυγμένος*) bei vielen Toten, Schwertdurchbohrten.“ Daher empfiehlt es sich, *πτῶμα* nicht in der Bedeutung „Fall“ (It.: *decidentes sine honore*; Syr.: *in ruina[m] opprobrii*), sondern in dem übertragenen Sinne „Leichnam“ aufzufassen, zumal der Parallelismus (*ἐν νεκροῖς*) dafür spricht und Jes 14, 19 der „verachtete Leichnam“ den Gegensatz bildet zu den Königen, welche in Ehre daliegen (*ἐν τιμῇ*; vgl. *ἄτιμον* Sap 4, 19). Verachtet war der Leichnam, welcher des Begräbnisses entbehren mußte (vgl. Jes 14, 19; Jer 22, 19; 36, 30; 1 Makk 7, 17). Hier bedeutet *πτῶμα ἄτιμον* die Schmach, welche die Gottlosen im Jenseits trifft, wie sich aus b ergibt. In ähnlicher Weise werden die Verdammten „tot“ genannt; sie leben, aber es ist nicht das wahre Leben, das sie besitzen, sie leben nur um zu leiden. Die *νεκροί* b sind ja auch nicht tot, da sie zu spotten vermögen. Jes 14, 4. 10ff. wird im Jenseits der König von Babel von den Königen, die er auf Erden geknechtet hatte, verhöhnt. Ähnlich werden in Sap die Gottlosen dafür, daß sie Gott gelästert und die Gerechten geschmäht hatten, von den anderen Verdammten, mit denen sie zusammen sind, beschimpft (*εἰς ὕβριν ἐν νεκροῖς*). Da *ὑβρις* in Worten wie in der Tat wehe tut, so deutet der Autor damit an, daß die Sünder im Jenseits leiden müssen die ganze Ewigkeit hindurch (*δι' αἰῶνος*), und zwar einer durch den andern. Die Wendung *οὕτως ὁήσει αὐτοὺς* erinnert an Jes 14, 11. 12: „In die Unterwelt ist dein Stolz herabgestürzt . . . Wie bist du zu Boden gestreckt.“ Gleich dem König von Babel erfreuten sich die Gottlosen im Leben einer großen Macht und waren geehrt. Bei ihrem Tode werden sie von Gott von dieser Höhe herabgestürzt, und sie werden dabei von solchem Schrecken ergriffen, daß sie keinen Laut von sich zu geben vermögen (*ἀφώνους*). Kopfüber werden sie herabgestürzt (*πορνεῖς*); wer so in einen Abgrund fällt, ist unrettbar verloren. Der Ort, in welchen sie geworfen werden, ist nicht genannt, doch kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Hagiograph die Hölle meint. Die Unterwelt dachte man sich tief unter der Erde (vgl. Jes 14, 11. 12). *σαλεύει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων*

bezieht sich auf die glückliche Lage, in welcher sich die Gottlosen auf Erden befanden. Sie hatten auf ihre Reichtümer vertraut, die Freuden des Lebens genossen und nur mit dem Diesseits gerechnet, an die Ewigkeit aber nicht einmal gedacht. Aus diesen *θεμέλια* werden sie mit ihrem Tode herausgerissen, um zu den *θεμέλια τῆς γῆς* Jes 14, 15 d. i. der Unterwelt herabzusteigen (vgl. Sap 4, 4: *σαλευθήσονται καὶ ἐκριζωθήσονται*). Dem König von Babel wird Jes 14, 18. 20 vorgeworfen, daß er die Welt verwüstet und das Volk Gottes getötet habe. Auch die Gottlosen haben viele Freveltaten begangen, Unschuldige verfolgt und gemordet oder verführt (2, 1 ff.) und auf diese Weise zeitliche und ewige Leiden über ihre Nebennmenschen gebracht. Zur Strafe für diese „Verwüstungen“ werden sie selbst „verwüstet“ (*χερσοθήσονται*), und zwar in solchem Maße, daß nicht einmal eine Spur von ihnen übrig bleibt (*ἕως ἐσχάτου*) d. h. ohne Bild: sie müssen die härteste Strafe leiden. Dies sagen die folgenden Worte: *ἔσονται ἐν ὁδῷ*. Ihr Zustand ist das Gegenteil von dem Lose der Gerechten, welches in *εὐρήνη* und *ἀνάπαυσις* besteht (3, 3; 4, 7). — Dem König von Babel wird Jes 14, 22 (LXX) angekündigt: *ἀπολῶ αὐτῶν ὄνομα*. Die Gottlosen haben damit gerechnet (oder sich wenigstens diesen Anschein gegeben), daß sie kein Andenken hinterlassen würden (2, 4). Jedoch galt es dem Israeliten wie überhaupt dem antiken Menschen als schrecklich, der Vergessenheit anheimzufallen, und die frommen Leser wenigstens mußten darin eine Strafe erblicken und durch die Drohung des Autors, durch welche sie an analoge Stellen der III. Schrift erinnert wurden, sich vom Bösen abgeschreckt fühlen. Übrigens dürfte in diesen Worten ein deutlicher Hinweis darauf enthalten sein, daß der Hagiograph v. 19 nicht die Strafe schildern will, welche über die Gottlosen beim Weltgericht verhängt wird; denn da wäre die Ankündigung, daß ihr Andenken verloren gehen werde, überflüssig. Somit wird in diesem Verse der Zustand dargestellt, in welchem die Sünder in der Zeit zwischen Tod und allgemeinem Gericht sich befinden. — 19c *πρηγεῖς*: B<sup>amg</sup> fügt hinzu *ἐπὶ πρόσωπον*; daher Kopt. *ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν*, Syr<sup>hex</sup> *ἐπὶ πρόσωπον*. It. inflatos, ebenso Arm. Aeth. Gutberlet vermutet, daß die Übersetzer an *πρήθω* = anblasen (*πρηστούς*?) gedacht hätten. Syr übersetzt „gesägt“, las also vielleicht *πριστούς* (von *πρίζω*) (vgl. Holtzmann 123).

## e) Das Weltgericht (4, 20—5, 23).

a) Die Zuversicht der Gerechten, die Selbstanklage der Gottlosen  
(4, 20—5, 14).

- 4, 20 Wenn ihre Sünden zusammengerechnet werden, werden sie zitternd  
herbeikommen,  
Und ihre Missetaten werden als Ankläger gegen sie auftreten.
- 5, 1 Dann wird der Gerechte mit großer Zuversicht  
Denen gegenübertreten, die ihn bedrängt  
Und seine Mühsale verachtet haben.
- 2 Wenn sie dies sehen, werden sie von schrecklicher Furcht er-  
griffen werden  
Und außer sich geraten ob des Unerwarteten der Rettung.
- 3 Sie werden untereinander reuevoll sprechen  
Und in der Beklommenheit des Herzens seufzen:  
„Der war es, den wir einst verachteten
- 4 Und mit Spott überhäuften, (4) wir Toren.  
Sein Leben hielten wir für Wahnsinn  
Und sein Ende für ehrlos.
- 5 Wie kommt es nun, daß er unter die Söhne Gottes gerechnet wurde,  
Und daß unter den Heiligen sein Anteil ist?
- 6 So sind wir also vom Wege der Wahrheit abgeirrt,  
Und das Licht der Gerechtigkeit hat uns nicht geleuchtet,  
Und die Sonne ist uns nicht aufgegangen.
- 7 Wir sind bis zur Erschöpfung gewandelt auf Pfaden der Un-  
gerechtigkeit und des Verderbens  
Und haben ungangbare Wüsteneien durchwandert,  
Den Weg des Herrn aber haben wir nicht erkannt!.
- 8 Was hat uns [nun] der Übermut genützt?  
Was hat uns der Reichtum mitsamt der Hoffart geholfen?
- 9 Dies alles ist vorübergegangen wie ein Schatten  
Und wie ein flüchtiges Gerücht.
- 10 Wie ein Schiff, das die wogende Flut durchschneidet,  
Von dem man, wenn es vorbei ist, keine Spur zu finden vermag  
Und nicht den Pfad seines Kieles in den Wellen,
- 11 Oder wie von einem durch die Lüfte fliegenden Vogel  
Keine Spur des Weges gefunden wird, —  
Die leichte Luft, gepeitscht von dem Schlage der Fittiche  
Und geteilt durch die rauschende Gewalt  
Der bewegten Schwingen, wird durchheilt,  
Und nachher wird kein Zeichen des Durchgangs in ihr gefunden; —



- 5, 12 *Oder wie, wenn ein Pfeil nach dem Ziele geschossen wird,  
Die durchschnittene Luft sofort wieder zusammenfließt,  
So daß man seine Bahn nicht erkennen kann,*
- 13 *So sind auch wir, [kaum] geboren, [schon] gestorben  
Und hatten kein Zeichen der Tugend aufzuweisen,  
Sondern wurden in unserer Sündhaftigkeit hinweggerafft.“*
- 14 *Ja, die Hoffnung des Gottlosen ist wie Spreu, die vom Winde  
fortgetragen wird,  
Und wie dünner Schaum, der vom Sturme gejagt wird,  
Und wie Rauch vom Winde, [so] wird sie verweht,  
Und wie das Andenken an einen Fremdling, der nur einen Tag  
verweilt, geht sie vorüber.*

Die Auslegung des Abschnittes 4, 20—5, 23 hat vor allem zu der Frage Stellung zu nehmen, ob der Autor die Idee eines allgemeinen Gerichts vertritt.

1. Manche Gelehrte deuten den Abschnitt auf die messianische Zeit, die der Verfasser ins Diesseits verlegt habe (Farrar, Bissel).

2. Andere erblicken in demselben nur eine dramatische Einkleidung der Wahrheit, daß im Jenseits die Guten ihren Lohn, die Bösen ihre Strafe empfangen werden (Bauermeister, Dillmann<sup>1)</sup>, Siegfried).

3. Viele glauben, daß in dem Abschnitt plötzlich ein Szenenwechsel stattfinde, und zwei streng zu scheidende auch zeitlich nicht zusammenfallende Ereignisse dargestellt würden. Der erste Teil 4, 20—5, 14 versetze uns in die Ewigkeit; die 5, 15—23 geschilderten Vorgänge spielten sich auf der Erde unmittelbar vor dem Gerichte ab. Dabei finden manche im ersten Teil eine bloße Dramatisierung des Gedankens, daß im Jenseits Gerechte wie Gottlose Bewußtsein und Kenntnis ihres gegenseitigen Schicksals hätten, ohne daß ein Endgericht in Aussicht gestellt werde (Grimm, Reuss, Schwally<sup>2)</sup>, vgl. auch Bois S. 298—302). Andere entscheiden sich für die Auffassung, daß der erste Teil des Kap. 5 von einem wahren Gerichte Gottes über alle Menschen handle (Gutberlet, Zenner, Couard). Gregg findet in dem ersten Teil die Gewissensqualen der Sünder im Jenseits beschrieben, v. 15. 16 aber den Lohn der Guten und v. 17—23 die Bestrafung der Bösen geschildert, wobei der Autor aber nicht das Endgericht

<sup>1)</sup> Dillmann, *Alttestamentliche Theologie*, Leipzig 1895, 411.

<sup>2)</sup> Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, Gießen 1892, 156 f.

darstellen, sondern nur Verwunderung und Schrecken einflößen wolle. J. A. Schmid meint, v. 15—23 erinnere der Schriftsteller daran, daß der Gerechte zu jeder Zeit während seines Lebens unter dem Schutze Gottes stehe.

4. Endlich deuten manche Gelehrte den ganzen Abschnitt 4, 20—5, 23 auf das jüngste Gericht (Lesêtre und Lagrange, auch Cornely, welcher wenigstens glaubt, daß der Autor 17—23 die Einzelgerichte, die Gott im Laufe der Zeiten über die Sünder hereinbrechen lasse, mit dem Weltgericht zu einer großen Gerichtsvorstellung verbinde).

Der Verfasser von Sap beschreibt ein Gericht; es treten auf die Sünder als Angeklagte (4, 20 a), die Sünden als Ankläger (4, 20 b) und die Gerechten als Zeugen (5, 1). Die Angeklagten gestehen ihre Schuld (5, 3—13). Gott ist der Richter. Dieses Gericht wird über Gottlose gehalten, welche bereits gestorben sind (4, 19). Es sind ihrer viele; denn sie sprechen miteinander (5, 3 ff.). Daraus ist zu schließen, daß das Gericht nicht unmittelbar nach dem Tode stattfindet. Auch viele Fromme erscheinen vor Gottes Richterstuhl; denn der Artikel (5, 1—5) ist generell; vgl. die Erklärung zu 5, 1. Dieselben sind schon vor längerer Zeit gestorben, da sie früher als die Gottlosen ins Grab gesunken sind (2, 20; 3, 2. 3; 4, 17; 5, 4). Da nun bei dem Gericht nicht Israeliten und Heiden einander gegenüber stehen, sondern Gerechte und Sünder, und das Gericht selbst über längst Verstorbene gehalten wird, somit über alle Menschen aller Zeiten, so lehrt der Verfasser ein allgemeines Weltgericht. Es wird nun zugegeben, daß die Juden in den letzten Jahrhunderten vor Christus ein Weltgericht lebhaft erwarteten<sup>1)</sup>, und die Beschreibung des Gerichts im B. d. W. stimmt in vielen Zügen mit der Schilderung desselben im Buche Henoch überein. Hier wie dort erscheinen alle Menschen, Gerechte und Sünder, vor Gott, erstere, um Zeugnis gegen ihre Widersacher abzulegen (Sap 5, 1; Hen 47, 3; 62, 8; 99, 3), letztere schuldbewußt und in großer Furcht (Sap 4, 20 a; 5, 2; Hen 100, 8; 102, 1). Wie Henoch sagt, daß die Bücher der Ungerechtigkeit vorgelesen werden (89, 62 ff; 47, 3 u. ö.), so läßt der Autor von Sap in nicht minder plastischer Schilderung die

<sup>1)</sup> P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, 257 ff. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter<sup>2</sup>, Berlin 1906, 294 ff. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentl. Apokryphen, Gütersloh 1907, 235 ff. Schürer II<sup>4</sup> 644 ff.

Missetaten als Ankläger auftreten (4, 20b). Nach beiden Schriftstellern werden die Sünden zusammengerechnet (Sap 4, 20a; Hen 89, 63); ebenso teilen nach ihnen die Gottlosen einander ihre Gedanken und Empfindungen mit, bei Hen, indem sie sich schreckensbleich ansehen (62, 5), bei dem Hagiographen, indem sie sich gegenseitig ihr Leid klagen (5, 3 ff.). Mit keinem Worte deutet nun der Autor von Sap an, daß er die allgemein verbreitete Vorstellung von einem Weltgericht ablehne. Seine dramatische Schilderung ist also mehr als eine Einkleidung des Gedankens, daß im Jenseits Gerechte und Sünder Kenntnis ihres gegenseitigen Schicksals hätten und von entgegengesetzten Empfindungen beseelt seien. Sie ist eine Darstellung des Weltgerichts, wobei freilich nicht außer acht gelassen werden darf, daß der Autor die objektiven Ereignisse poetisch ausmalt, wie es die Propheten vor ihm getan haben.

20 Die Zusammenrechnung der Sünden und die Beurteilung ihrer Schwere und Schuld kann subjektiv verstanden werden als ein Vorgang in dem Gewissen des Gottlosen, welches „Zeugnis ablegt“ (Röm 2, 15) (It.: Venient in cogitatione peccatorum suorum timidi), oder objektiv von dem Gerichte, in welchem Gott von den Frevlern Rechenschaft fordert. Für die letztere Auffassung spricht die ganze Situation. Es wird uns vor Augen geführt, wie Gerechte und Ungerechte vor Gott erscheinen, um das Urteil von ihm zu empfangen. Die Vergehungen der Sünder werden personifiziert; sie sind die Belastungszeugen (ἐξ ἐναντίας) und führen die Verurteilung der Sünder herbei. Da die Gerechten den Gottlosen nicht sogleich beim Tode gegenübertreten (vgl. 5, 19), so weist τότε (5, 1) nicht auf das Hinscheiden der Sünder, sondern auf ein anderes Ereignis hin. Auch daraus ergibt sich, daß ἐν συλλογισμῷ ἀμαρτημάτων nicht von den Gewissensängsten der Sünder zu verstehen ist, welche sofort bei dem Tode sich einstellen (als Teil der ὁδὸν 4, 19), sondern von der Gerichtsverhandlung; ἐν ist temporal: „bei der Zusammenrechnung“, dann, wenn Gott das Endgericht abhält. Obschon in der Hölle, müssen die Gottlosen dennoch zum Gerichte erscheinen, weil sie sich dabei selbst vor Gott, den Engeln und den Frommen anklagen und ihre Strafe als gerecht anerkennen müssen. ἐλέγξει: Gott wird den Frevlern die Sünden mit solcher Deutlichkeit vor Augen halten, und sie werden ihre Bosheit so klar erkennen, daß sie sich für schuldig erklären müssen.

Quantus tremor est futurus,  
Quando iudex est venturus,  
Cuncta stricte discussurus! (Dies irae.)

5, 1 Nur die Gottlosen sehen mit Schrecken (*δειλοί*) dem Richterspruch Gottes entgegen. Der Gerechte dagegen ist voll Zuversicht (*ἐν παρορησίᾳ*) und steht vor den Gottlosen (*κατὰ πρόσωπον*) aufrecht da (*στήσεται*), weil er ein gutes Gewissen hat, ein stummer und doch so beredter Zeuge. *θλιψάντων* erinnert an die schlimmen Vorsätze der Gottlosen (2, 10. 12. 20). *ἀθετέω* heißt „ungültig machen“, „vereiteln“; 1 Sm 2, 17 ist das Wort Übersetzung von *רָסַף* „verächtlich behandeln“, eine Bedeutung, die auch hier anzunehmen ist, weil es den Gottlosen tatsächlich nicht gelungen war, den Frommen den verdienten Lohn zu rauben. Der Ausdruck weist zurück auf 2, 14—19; 3, 2 und vorwärts auf 5, 3. 4. Die Gottlosen waren im Diesseits beständig mit Verachtung gegen den Gerechten erfüllt (*ἀθετούντων* Part. Praes.); in einzelnen Fällen schritten sie zu tätlichen Angriffen (*θλιψάντων* Part. Aor.). Es ist nicht gerechtfertigt, in dem *δίκαιος* Kap. 5 den triumphierenden Messias zu erblicken, welcher Kap. 2 von den Gottlosen zu schimpflichem Tode verurteilt worden sei; denn gerade weil Kap. 5 auf Kap. 2 zurückweist, ist der Singular *ὁ δίκαιος* Kap. 5, 1 ff. kollektiv zu fassen, wie auch die It. für den Sing. des griechischen Textes v. 1—5 den Plural (*iusti*, *hi*) bietet. Auch spricht gegen jene Deutung der Übergang in den Plural v. 15 ff. Endlich kann v. 5 nicht auf den Messias gedeutet werden.

2 In dramatischer Weise läßt der Verfasser die Ungerechten auf die Vergangenheit zurückblicken, welche sich jetzt, im Lichte der Ewigkeit, ihren Augen ganz anders darbietet wie damals, als sie noch auf Erden lebten. Ihre Rede ist das vollendete Gegenstück zu ihren Ausführungen Kap. 2. Einst, da sie meinten, daß mit dem Tode ihre Existenz ein Ende finde, sprachen sie 1. von der Kürze des Lebens (2, 1—5); 2. von dem Lebensgenuß (v. 6—9); 3. von der Vergewaltigung der Frommen (v. 10—20). Jetzt, da ihnen die Augen geöffnet sind, äußern sie sich 1. über die Seligkeit der Frommen, welche sie in ihrer Verblendung gering geschätzt haben (5, 3—5); 2. über die Genüsse des Lebens, welches als ein großer Irrweg erscheine (6. 7); 3. über die Flüchtigkeit ihres irdischen Daseins, das verfehlt sei, weil sie kein gutes Werk aufzuweisen hätten (8—13). — *ιδόντες*: Objekt ist nicht einfach der Gerechte, sondern vor allem seine Verklärung (vgl. 3c). Die Gottlosen erkennen, daß ihr Urteil über die Frömmigkeit falsch und ihr eigener Lebenswandel daher verkehrt war, und indem sie an die Folgen denken, überfällt sie Furcht und Schrecken (*ταραχ-*



*ἡρώων γόγγυς βασιλῆς* *gonggôn*: B A min. H. Aeth. c. ergänzen *ofek* & 33 233 234 Syr. Kapf. Arm. Syr.<sup>lex</sup>. Es läßt sich bezweifeln, daß das Pronomen hinzugefügt wurde, nicht aber, daß man es weggelassen habe. Sonst ist nicht lediglich die Rettung gemeint, welche den Gerechten zuteil geworden ist. Die Gottlosen hatten jetzt einmal mit einer Rettung aus der Macht des Todes, nach ihrem Fortleben im Jenseits gerechnet (2. 1. 5). Aber es gibt noch eine andere *gonggôn*, an die sie ebenfalls nicht geglaubt hatten, nämlich die Rettung aus den Leiden des Diesseits zu ewiger Freude (2. 17, 20). Wie sie auf Erden im Gegensatz zu den Gerechten standen, so wissen sie, daß ihnen jetzt dafür das entgegengesetzte Los zuteil wird. Sie existieren, aber nur um ausgeliefert zu sein, und beim Gericht kommt es ihnen noch einmal so recht zum Bewußtsein, daß sie auf die Seligkeit ewig verzichten müssen. Die *gonggôn* hat also für sie keinen Wert, für sie ist die Fortexistenz keine wahre „Rettung“. Dessen Gedanken geben sie in der Folge Ausdruck. Man werde nicht ein, daß die Gottlosen über ihre Fortexistenz am Tage des Gerichts nicht erstaunt sein können, weil sie schon unmittelbar nach ihrem Hinscheiden sich davon hatten überzeugen müssen, daß ihre Seele nicht der Vernichtung anheim gegeben war; denn damals hatten sie auch eintreten müssen, daß sie durch ihre Sünden dem ewigen Verderben überantwortet worden waren, daß alle Freuden, welche sie genossen hatten, in Wahrheit wertlos waren, und doch sprechen sie beim Endgericht darüber in einer Weise, als ob sie erst jetzt dies alles einsehen. Nach den Evangelien wird ja auch der Heiland zu den Gerechten sagen: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters,“ und zu den Sündern: „Weinet von nun, ihr Verfluchten!“ (Mt. 25. 34. 41. 46), und doch sind die Guten seit ihrem Tode im Besitze des Himmels, während die Gottlosen von ihrem Tode an in der Hölle leiden müssen. Der Vorleser des B. d. W. stellt das Gericht dramatisch dar, und daher läßt er uns alle Empfindungen, von denen die Gottlosen im Jenseits beherrscht werden, in einem Akte vor. Tatsächlich werden die Sünder im Augenblicke des Weltgerichts ihr ganzes verdorren Leben an ihrem Auge vorüberziehen lassen und alle die Schlägen, die sie bereits seit ihrem Tode gegen sich selbst erhoben, in verstärktem Maße wiederholen.

3 Die Lesart *ἔν εὐνοίᾳ* ist durch B<sup>K</sup> (om. *ἔν κ\**) A min. H. (hiera. seq) Syr. Arm. Aeth. Syr.<sup>lex</sup> gesichert. Die Rede der Gottlosen, welche jetzt beginnt, steht im schärfsten Gegensatz zu

ihren leichtsinnigen Äußerungen Kap. 2. ἐροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς heißt: „sie werden untereinander sprechen“, nicht: „sie werden denken.“ Wie sie sich im Leben gegenseitig in ihrem Unglauben und in ihrer leichtfertigen Gesinnung bestärkt haben, so teilen sie sich beim Gericht die Gefühle der Reue und der Verzweiflung mit, die sie empfinden. Jetzt ändern sie ihren Sinn (μετανοοῦντες), allein diese Reue ist nicht wirksam; denn sie beklagen nur deshalb ihre Sünden, weil sie bestraft werden. Sie verurteilen ihr ganzes Leben, aber nun ist es zu spät. Einst waren sie voller Übermut, so daß sie die Lust als Lebensziel betrachteten (2, 6—9) und die anders Denkenden verachteten (5, 3c); jetzt fühlen sie sich so beängstigt (διὰ στενοχωρίαν πνεύματος), daß sie nur zu seufzen vermögen (στενάζονται). — στενάζονται B A 157; στενάζουσιν x 155; στενάζουσιν 23. 253. 296; στενάζονται 55. 248. 254; στενάζοντες 68. It. Kopt. Vorzuziehen ist das Med. Für das Futurum sprechen noch 106 (κεκράζονται), 261 (κεκράζοντες), Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; zu στενάζονται fügen καὶ ἐροῦσιν hinzu x A min. Syr. Arm. (der aber das erste ἐροῦσιν ausläßt) und Syr<sup>hex</sup>. Diese Worte fehlen in B 68 It. Kopt. und sind aus 3a wiederholt, weil nun die Rede der Gottlosen folgt. παραβολή = Sprichwort. hier, wie der Zusammenhang beweist, in der üblen Nebenbedeutung = Spottrede (vgl. hebr. חֲשָׁד).

4 Jetzt sehen die Gottlosen ein, wie töricht sie einst geurteilt haben: οἱ ἄφρονες (ἡμεῖς οἱ ἄφρονες 23. 253. Chrysost., wohl auch Syr<sup>hex</sup>). Sie hielten das Leben des Gerechten für Wahnsinn (μαρία), weil dieser auf irdische Freuden verzichtete, die größten Entbehrungen sich auferlegte und Spott und Verfolgung geduldig ertrug um des ewigen Lohnes willen, an welchen sie selbst nicht glaubten (2, 15. 16). Nun verurteilen sie ihren Vorsatz, das Leben zu genießen (2, 6—9). Das Ende des Frommen (τελευτή) galt ihnen für schimpflich, weil derselbe in Not und Elend starb oder gar einen gewaltsamen Tod erlitt (2, 20; 3, 2). Statt ἀτιμω B x<sup>ca</sup> A min. Syr. Aeth. Syr<sup>hex</sup> findet sich ἀτιμίαν nur x\* Kopt. Arm. 5 ἐλογισάμεθα — κατελογίσθη: auf der einen Seite steht das Urteil der Welt, auf der andern das Urteil Gottes. πῶς leitet hier keine eigentliche Frage ein, da die Gottlosen wohl wissen, daß die Tugend den Frommen das jenseitige Glück gebracht hat, sondern ist Ausdruck lebhafter Verwunderung. ὁ κληρὸς: es geht jetzt in Erfüllung, was den Frommen (4, 14) in Aussicht gestellt worden war; das Los, was ihnen zuteil wird, ist ganz anders als jenes, das die Gottlosen (2, 9) sich erkoren hatten. Der Aorist

κατελογίσθη bezeichnet die bereits getroffene Entscheidung Gottes, welche die Gerechten in den Besitz der Seligkeit setzt; das Präsens ἐστίν weist darauf hin, daß dieselbe eine dauernde ist. Unter den ἄγιοι (daß ἐν ἁγίοις nicht als Neutrum zu fassen ist, ergibt sich aus dem Parallelismus) dürften die Engel zu verstehen sein nach dem Sprachgebrauch des A. T. (vgl. die Ausdrücke אֱלֹהִים bei Job und קָדְשִׁים). Die Bezeichnung der Engel als Heilige oder Heilige Gottes ist in den Apokryphen recht häufig<sup>1)</sup>. Nach Hen 47, 3 erscheint der himmlische Hofstaat, d. i. die Schar der Engel, beim Gericht. Hen 51, 4f.; Apc. Bar. I, 51, 10. 12 wird den Gerechten in Aussicht gestellt, daß sie den Engeln gleichen würden (vgl. Mk 12, 25; Lk 20, 36). Unter den „Söhnen Gottes“ sind die Gerechten zu verstehen, welche sich die Gemeinschaft Gottes im Himmel verdient haben (vgl. Mt 5, 9; Lk 6, 35; Act 26, 18); denn es wird hier unverkennbar darauf angespielt, daß die Gottlosen den Frommen verhöhnten, weil er sich rühmte, ein „Sohn Gottes“ zu sein (2, 13. 18). Christus braucht nicht erst zu den Söhnen Gottes „gerechnet zu werden“; denn er ist der wahre und eingeborene Sohn Gottes; er kann nicht sein „Erbteil erhalten unter den Engeln“; denn er ist diesen nicht nebengeordnet. Auch war die Vorstellung, daß der Messias seine Herrlichkeit durch Leiden sich verdienen müsse, den Juden zur Zeit Christi völlig fremd (Mt 16, 21f.; Mk 9, 31f.; 15, 32; Lk 18, 31ff.; 24, 20f.; Jo 12, 32ff.)<sup>2)</sup>.

6 und 7 beklagen die Gottlosen ihre sittlichen Verirrungen. Der „Weg der Wahrheit“ ist die Lebensweise, welche der Wahrheit entspricht (vgl. ὁδὸς δικαιοσύνης Prv 21, 16; 16, 31; ὁδὸς εὐσέβειας Ps 13, 3; Is 59, 8), die also mit dem Willen Gottes und seinen Geboten übereinstimmt und daher zum wahren Ziele, zur Seligkeit, führt. Der Gegensatz ist ὁδὸς ἀδικίας Ps 118, 29. 30. Wohl haben die Sünder auch im Diesseits gewußt, daß ihr Handeln nicht dem Willen Gottes entsprach, aber sie haben nicht an Gott geglaubt und ein Leben nach seinem Willen für Wahnsinn gehalten (vgl. v. 4). δικαιοσύνη ist die Übereinstimmung des menschlichen Denkens und Tuns mit Gottes Willen. Dieselbe ist „Licht“ und „Sonne“, Licht, indem sie dem Menschen den rechten Weg zu seinem ewigen Ziele zeigt (vgl. νόμον φῶς 18, 4), Sonne (zu ἥλιος ist δικαιοσύνης zu ergänzen), weil sie allen leuchtet und nie-

<sup>1)</sup> Couard 53.<sup>2)</sup> Ebd. 202 f.

mandem verborgen bleiben kann. Einst haben die Sünder erklärt: „Unsere Kraft sei die Norm der Gerechtigkeit“ (2, 11); jetzt müssen sie zugeben, daß sie im Finstern gewandelt sind durch ihre Schuld, da sie sich nicht haben belehren lassen. — ἥλιος: add. δικαιосύνης (aus 6 b) 23. 248. 253 It. Arm. Syr<sup>hex</sup>.

7 ἐνεπλήσθημεν ist durch die griechischen Handschriften und die Übersetzungen gesichert. Die Konjekturen Siegfrieds ἐν τριβόις ἀπωλείας: „wir wurden erfüllt von Gesetzwidrigkeiten auf Pfaden des Verderbens“ wird durch keinen Zeugen bestätigt. ἐμπίμπλασθαι mit Gen. oder Dat. „reichlich, im vollen Maße genießen“. τριβόις ist von ἐμπίμπλασθαι abhängig; wirkungsvoll ist ἀνομίας voran, ἀπωλείας nachgestellt: „Wir sind genugsam gewandelt auf Pfaden der Gesetzlosigkeit und des Verderbens.“ Dies kann bedeuten: 1. wir haben unser Glück einzig in der Befriedigung unserer Sinnlichkeit gesucht und gefunden; 2. wir sind den Leidenschaften mit solchem Eifer ergeben gewesen, daß wir bis zur Erschöpfung müde geworden sind (It. lassati sumus) und zuletzt keine Freude mehr an ihnen gefunden haben, haben jedoch nicht die Kraft besessen, denselben zu entsagen. Gar mancher empfindet ja am Laster Ekel und vermag sich trotzdem nicht aufzuraffen und dasselbe zu meiden. Für letztere Auffassung spricht die folgende Wendung ἐρήμους ἀβάτους: die Reise durch die Wüste legt die größten Entbehrungen und Mühseligkeiten auf, und der Wanderer findet in derselben oft den Tod, indem er sich verirrt (It. vias difficiles). Als die Ungerechten auf Erden wandelten, da füllten sie sich (πλησθόμεν) mit Wein und Myrrhen und ließen überall Zeichen ihrer Lust zurück (2, 6—9); jetzt sehen sie ein, daß dies alles Pfade der Ungerechtigkeit und des Verderbens gewesen sind, welche durch unwegsame Wüsteneien geführt haben, daß die Lüste, denen sie nachgejagt, ihnen keine Befriedigung geboten, sondern sie nur in den Abgrund gestürzt haben. Den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit, welcher Gott wohlgefällig ist und zu ihm geleitet (ὁδὸς κυρίου), hätten sie leicht zu erkennen vermocht, und theoretisch hatten manche ihn auch wohl gekannt, aber sie ließen sich durch ihre Leidenschaften verblenden. Praktisch haben sie den Weg des Herrn nicht gekannt; denn sie sind ihn nicht gegangen. — 8 ἐπερηφανία: add. ἡμῶν 23. 253 Syr. Kopt. Syr<sup>hex</sup>. 8 b καὶ τί B<sup>x</sup> min. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; ἢ τί A It. Syr. Kopt.; ersterer Lesart ist besser bezeugt. — V. 8 zieht den Schluß aus dem Vorhergehenden. Einst waren die Gottlosen stolz auf den Reichtum, mit welchem sie sich



alle Genüsse verschaffen konnten; sie hatten übermütige Reden geführt, die gegen Recht und Sitte verstießen (*ἀλαζονία*); sie hatten sich gegen Gott aufgelehnt und die Gerechten verfolgt und unterdrückt (*ὀπισηγανία*). Jetzt, da sie vor Gottes Richterstuhl hinstreten müssen, da sie die Gerechten verklärt widersahen, da gestehen sie, daß sie von all ihrem Reichtum, ihrem Übermut und ihrer Hoffart keinen Nutzen gehabt haben. **9** Die Sünder erkennen nun, daß ihr irdisches Dasein, wenn auch äußerlich glänzend (8), nichtig und wertlos gewesen ist, und wie sie einst die Kürze des Lebens in einer Reihe von Vergleichen geschildert haben (2, 1 ff.), so suchen sie jetzt die Vergänglichkeit der irdischen Güter und Genüsse mittelst einiger Bilder darzutun. Sie erinnern an zwei Dinge, welche an sich nichts sind: der Schatten verschwindet spurlos mit der Person, die ihn wirft, und ein leeres Gerücht wird sofort vergessen. Reichtümer und Vergnügungen gleichen einem Schatten, mit dem sie einst das menschliche Leben in Parallele gestellt haben (2, 5). *ἀγγελία*: Es liegt keine Veranlassung vor, das Abstraktum konkret aufzufassen („ein Bote, der vorüberreißt“). Das *tertium comparationis* ist, wie aus dem vorhergehenden Vergleiche erhellt, die Spurlosigkeit. Mit **10** beginnt ein neuer Satz, welcher seinen Abschluß in 13 findet. — 10a *ὥς* B<sup>g</sup>\* A min. *ἦ ὥς* <sup>g</sup> Kopt. *καὶ ὥς* It. Syr. Arm. Aeth.; durch Einfügung von *ἦ* bzw. *καὶ* soll der Satz enger mit dem vorhergehenden verbunden werden. 10c *τόπος* (Gen. von *τόπος* „Schiffskiel“) B<sup>g</sup> A min. It. Kopt. Aeth.; *τόπεως* (auch Gen. von *τόπος*) 106, 157, 258. *πορεύς* 23, 248 Arm. Syr.<sup>hex</sup> (aus 11b eingedrungen); *τοῖσιν* B<sup>b</sup> Syr. Die Gottlosen gehen nun dazu über, die Nutzlosigkeit ihres Lebens überhaupt in mehreren Bildern zu schildern, indem sie es mit einem Schiffe, einem Vogel und einem Pfeil vergleichen, welche dahineilen, ohne eine Spur zu hinterlassen. Die Aoriste *διωδεδύθη*, *εδοξέθη*, *ἀνελώθη* sind gnomisch. Wenn ein Schiff vorübergefahren ist, so findet man weder eine Spur von dem Schiffe selbst, noch von dem Wege, den sein Kiel in den Wogen zurückgelegt hat. So sind die Sünder sogleich mit ihrem Tode aus der Erinnerung der Nachwelt verschwunden. 11a *διαπύαντος* (von *διαπέτοιμαι*) B<sup>a b</sup> <sup>g</sup> A 55, 68, 106, 253, 261, 296, besser bezeugt als *διπύαντος* (von *δίπτωμαι*) B<sup>\*</sup> 23, 155, 157, 248, 254. 11f *ἐν αὐτῷ* B<sup>g</sup>\* A min. Arm. Syr.<sup>hex</sup>; *αὐτοῦ* <sup>g</sup>\* It. Syr. Kopt. Aeth., vielleicht an 12c (*τὴν δίοδον αὐτοῦ*) angeglichen. — Auch durch den Vergleich des Lebens mit

einem Vogel und mit einem Pfeil, von welchen die Luft durchschnitten wird, ohne daß man nachher den Weg erkennen kann, den sie genommen haben, wollen die Ungerechten daran erinnern, daß sie ihre Zeit nutzlos vergeudet und nichts vollbracht haben, was in Wahrheit Bestand hätte. *ῥοῖος* = „Geräusch“, „Rauschen“, dann die rauschende Schnelligkeit eines bewegten Körpers. Durch den Schlag des Fittichs wird die Luft gepeitscht, durch die Wucht, welche der Flügelschlag dem Vogel verleiht, wird sie durchschnitten. Die Sünder haben auf Erden durch ihr Benehmen wohl die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich gelenkt wie ein Vogel durch das Rauschen seiner Flügel; einen bleibenden Eindruck aber haben sie nicht hinterlassen. **12** *ἀνέλνυθι* (so alle Zeugen außer 23. 253, die *ἀνέλυσεν* bieten) heißt wörtlich: die Luft wird „aufgelöst“, d. h. sie kehrt in ihre frühere Lage wieder zurück, aus der sie durch den fliegenden Körper (*τμηθείς*) gebracht worden war. Die Bilder enthalten eine schöne Steigerung. Die Schnelligkeit des Schiffes wird durch die Geschwindigkeit des Vogelfluges übertroffen, während dieser der Schnelligkeit eines Pfeiles nachsteht. Doch ist zu beachten, daß der Autor die Frevler nicht die Flüchtigkeit, sondern die Nutzlosigkeit ihres Lebens schildern läßt. Dies erhellt aus dem Nachsatz. — **13** *γεννηθέντες* B 157. Arm., *γεννηθέντες* \* A min. It. Syr. Kopt. Syr.<sup>hex</sup>. Letztere Lesart ist jedenfalls richtig, da die Gottlosen jetzt nicht daran erinnern wollen, daß sie 2, 2 das Entstehen des Menschen aus Zufall behauptet haben. Nicht über die Kürze des Lebens an sich beklagen sich die Sünder, da ja die Gerechten auch nicht längere Zeit auf Erden zugebracht haben als sie, sondern darüber, daß sie von ihren Lebensjahren keinen guten Gebrauch gemacht haben. Sie sehen jetzt ein, daß die Länge des Lebens nur nach der Menge der guten Werke zu werten ist (vgl. 4, 8 ff.), und da ist ihr Leben im Gegensatz zu dem der Frommen allerdings so kurz gewesen, daß gleichsam unmittelbar auf ihre Geburt der Tod erfolgt ist. Zeichen der Lust (*σύμβολα τῆς εὐφροσύνης* 2, 9) haben sie überall zurückgelassen, aber ein Zeichen der Tugend (*σημεῖον ἀρετῆς*) hatten sie nicht aufzuweisen (*ἔσχομεν* Aor.), nämlich während ihres Lebens und im Augenblicke des Todes, auf welchen sie als auf etwas, das bereits in der Vergangenheit liegt, zurückblicken. *ἐν τῇ κακίᾳ ἡμῶν* heißt: inmitten unserer Sündenlaufbahn sind wir umgekommen, wir sind gestorben, ohne uns bekehrt zu haben. Was Wunder, wenn sie da kein Zeichen der Tugend aufzuweisen haben. It. fügt

als v. 14 hinzu: talia dixerunt in inferno hi, qui peccaverunt. Diese Worte sind eine in den Text eingedrungene Randbemerkung und entsprechen nicht dem Zusammenhang; denn wenn es auch wahr ist, daß die Gottlosen die ganze Ewigkeit hindurch von Gewissensbissen verfolgt werden und von den Empfindungen, welche im vorhergehenden geschildert wurden, seit dem Augenblicke ihres Todes beherrscht werden, so läßt der Autor sie doch ihre Rede am jüngsten Tage vor dem Richterstuhle Gottes halten.

V. 14 bestätigt der Verfasser, daß die Gottlosen wohl Ursache zur Verzweiflung haben. Gegenstand ihrer Hoffnung und Ziel ihres Strebens im Diesseits (ἐλπίς) war irdischer Genuß, Reichtum und Macht. Aber diese Dinge haben sich als vergänglich erwiesen, wie sie selbst zugeben müssen (vgl. 3, 11 b). Die Aoriste sind gnomisch wie in v. 11. 12. — *χρὼς* ist durch die Handschriften und It. (lanugo) gesichert; *πάχνη* „Reif“, „gefrorener Tau“ ist durch B & A Kopt. Arm. Aeth. bezeugt. Allein wie sollte man es sich vorstellen, daß Wind den Reif vor sich herjagt? Dem kalten Winde widersteht der Reif, und von dem heißen Wüstenwind wird er sogleich zum Schwinden gebracht. Es ist daher mit It. Syr. 157. f. g. *ἄχνη* (Schaum, Spreu, Staub) zu lesen (*ἀράχνη* „Spinngewebe“ 23. 106. 253. b Syr.<sup>hex</sup>; *ἀράχνη καὶ πάχνη* Arm.). Der Autor vergleicht also die irdischen Güter, auf welche die Gottlosen ihre Hoffnung gesetzt haben, mit Spreu, Schaum und Rauch. Auf dem Erdboden zerstiebt die Spreu vor dem Winde, auf dem Meere wird der Schaum der Wellen von dem Seesturme (*λαῖλαπ* hat vorwiegend diese Bedeutung) gejagt und zerblasen, in der Luft wird der Rauch vom Winde verweht. 14 d *καὶ ὧς μνεία* B A min. Syr. (am besten bezeugt); om. *ὧς* &\* Kopt.; *ἡ ὧς μνεία* &<sup>c</sup> Arm. *καταλύτης* ist nicht der Gastfreund, welcher an einem Orte sich längere Zeit aufhält und in der Erinnerung seiner Freunde bleibt, sondern der Reisende, der von Ort zu Ort wandernd, im Gasthause (vgl. *κατάλυμα* Lk 2, 7) nur einen Tag verweilt und sofort vergessen wird.

β) Der Lohn der Guten, die Strafe der Bösen (5, 15—23).

5,15 *Die Gerechten aber leben in Ewigkeit,*

*Und ihr Lohn ist im Herrn,*

*Und die Fürsorge für sie beim Allerhöchsten.*

16 *Daher werden sie das Reich der Herrlichkeit*

*Und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn empfangen,*

- 5,16 *Weil er mit seiner Rechten sie decken  
Und mit seinem Arme sie beschirmen wird.*
- 17 *Er wird als Rüstung seinen Eifer nehmen  
Und die Schöpfung bewaffnen zur Bestrafung der Feinde.*
- 18 *Er wird als Panzer anziehen die Gerechtigkeit  
Und als Helm aufsetzen strenges Gericht.*
- 19 *Er wird als Schild unbesiegbare Heiligkeit nehmen*
- 20 *Und grimmen Zorn zu einem Schwerte schärfen.  
Mit ihm aber wird die Welt in den Kampf ziehen gegen die Toren.*
- 21 *Es werden herabfahren die wohlgezielten Pfeile, die Blitze,  
Und wie vom wohlgerundeten Bogen, den Wolken, zum Ziele eilen,*
- 22 *Und aus der Steinschleuder [den Wolken] werden grimmerfüllte  
Hagelkörner geworfen werden.*
- Wüten wird gegen sie das Wasser des Meeres,  
Und die Flüsse werden ungestüm sie überfluten.*
- 23 *Der Hauch der Allmacht wird sich gegen sie erheben  
Und wie ein Seesturm sie zerstreuen.  
Und so wird Gesetzlosigkeit die Erde verwüsten  
Und Übeltat die Throne der Herrscher umstürzen.*

Es ist zunächst zu untersuchen, ob 5, 15. 16 der Glanz des irdischen Messiasreiches oder die Herrlichkeit des Jenseits geschildert wird, und ob 5, 17—23 von der Züchtigung der Gottlosen im Diesseits oder aber von ihrer Bestrafung beim Weltgericht die Rede ist. Der Autor hat nun offenbar die Absicht, die Frommen in ihrem Leiden zu trösten und zur Standhaftigkeit zu ermutigen, und die Bösen zu schrecken und womöglich durch den Hinweis auf das ihnen drohende Schicksal zur Umkehr zu bewegen. Den verfolgten Gerechten hätte aber der Hinweis, daß später andere Gerechte triumphieren würden, und zwar über solche Gottlose, die ihnen selbst nichts zuleide getan hatten, keinen Trost zu bereiten vermocht, und auf die Sünder hätte die Drohung, daß in Zukunft andere Ungerechte würden dulden müssen, während sie selbst straflos ausgehen würden, wohl wenig Eindruck gemacht. Ferner läßt der Hagiograph die Gerechten sogleich nach dem Tode in den Genuß der himmlischen Freuden gelangen (3, 1 ff.), kennt also eine größere Glückseligkeit, als sie das irdische Messiasreich zu bieten versprach. Ebenso lehrt er, daß die Gottlosen in die Hölle gestürzt werden (4, 19). Es ist nun bereits darauf hingewiesen worden, daß Kap. 5



eine Parallele zu Kap. 2 ist. Nachdem die Sünder ihre Ungerechtigkeiten eingestanden (5, 3 ff.), erwartet man, daß sie für ihre Sittenlosigkeit und die Verfolgung der Gerechten bestraft werden. Von einem Ausgleich der irdischen Verhältnisse wird 5, 15—23 berichtet, und es empfiehlt sich daher, diesen Abschnitt mit dem vorhergehenden eng zu verbinden und wie diesen auf das Weltgericht zu deuten. Der Zusammenhang wird zerrissen und der Parallelismus aufgehoben, wenn man die Stelle von irdischem Lohn und zeitlicher Strafe versteht. Dazu kommt, daß die Gottlosen den Untergang der Gerechten im Diesseits stets als einen Sieg betrachtet haben (3, 2. 4. 7; 5, 1—4) und erst im Jenseits erfahren, daß sie mit ihren Anschlägen in Wahrheit nichts erreicht haben (5, 5). Man verlangt daher, daß jetzt endlich die Gerechten über ihre Verfolger triumphieren und diese nun auch die Folgen ihres schuldbaren Irrtums verspüren.

Die Beziehung des Abschnittes 5, 15—23 auf das Weltgericht wird ferner streng gefordert durch den Aufbau des Kap. 5. Daß uns hier eine Gerichtsszene vorgeführt wird, ist bereits gezeigt worden. Zu einer solchen gehört aber unbedingt, daß nach dem Geständnis der Angeklagten die Guten für ihre Frömmigkeit und Standhaftigkeit belohnt und die Bösen für ihre Verfehlungen bestraft werden. Besonders nachdem 4, 20 angedeutet worden ist, daß die Gottlosen ein strenges Urteil zu erwarten haben, und 5, 13. 14 noch einmal hervorgehoben worden ist, daß dieselben ihr ganzes Leben in Sünden hingebracht haben, würde man es sehr vermissen, wenn der ewigen Vergeltung nicht gedacht wäre. Man vergleiche nur die parallele Szene bei Mt 25, 31—46: das Erscheinen des Richters (v. 31), die Versammlung der Menschheit (32), die Scheidung derselben in Gerechte und Ungerechte (33), der Urteilsspruch über die Guten (34—40) und über die Bösen (41—45). „Und diese werden in ewige Pein eingehen, die Gerechten aber in ewiges Leben“ (46). Dementsprechend ist Sap 5, 15. 16 auf die himmlische Seligkeit zu beziehen, welche die Gerechten als Lohn empfangen, 17—23 aber von der Verdammung der Ungerechten zur Hölle zu verstehen. Man kann nicht einwenden, daß nach 3, 1—6; 4, 19 die Frommen bereits in dem Augenblicke des Todes in den Besitz der Herrlichkeit gelangen und die Gottlosen gepeinigt werden, sobald sie sterben; denn auch in den gleichzeitigen Apokryphen wird trotz der Annahme eines Weltgerichts eine vorläufige Vergeltung gelehrt (Hen 39, 4 ff.; 22, 1 ff.

u. ö.; vgl. 4 Esr 7, 75 ff.), und Jesus selbst kündigt an, daß er beim Weltgericht die Guten anreden werde: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, und nehmet in Besitz das Reich, das euch von Anbeginn der Welt bereitet ist“ (Mt 25, 34), obgleich diese bis dahin sich der Beseligung erfreut haben.

15 Da die Gottlosen ebenso wie die Frommen im Jenseits existieren, so ist das „Leben“ (*ζῶσαν*) im ethischen Sinne zu verstehen. Das Präsens weist darauf hin, daß die Gerechten hienieden wie in der Ewigkeit das wahre Leben der Liebe Gottes haben; auf Erden sind sie im Besitz der heiligmachenden Gnade, die sie nur durch Abkehr von Gott verlieren können (1, 5), im Jenseits leben sie in ewiger Gemeinschaft mit Gott (*εἰς αἰῶνα*). Ihr Lohn besteht „im Herrn“, in der beseligenden Anschauung Gottes. Er ist ihnen hinterlegt, und sie würden seiner nur verlustig gehen, wenn sie sündigten. Allein davor bewahrt sie die Gnade Gottes (*φρονίς*, „Fürsorge“). Ohne den göttlichen Beistand könnte auch der Gerechte nicht in den Himmel kommen; Gott gibt ihm aber die Gnade der Beharrlichkeit. Die Seligkeit ist also sowohl ein Lohn als auch ein Gnadengeschenk. Worin nun die „Fürsorge“ Gottes besteht, deutet der Autor 16 c d an, während er 16 a b den Lohn, welcher den Gerechten beim Weltgericht zuteil werden wird, näher beschreibt. 16 Daß der Verfasser nämlich auf das jüngste Gericht hinweisen will, geht nicht nur aus den oben dargelegten Gründen hervor, sondern ergibt sich auch aus einem Vergleich der Stelle mit 3, 7. 8. Mit dem „Reich der Herrlichkeit“ wird den Frommen nichts anderes in Aussicht gestellt, als daß sie „über Völker herrschen und Nationen regieren werden“, und die „Krone der Schönheit“ entspricht dem *ἀναλάμψεν*. Es wird ihnen nicht etwa eine bevorzugte Stelle in dem irdischen Messiasreich, das von einem Teile der Juden erwartet wurde, versprochen, sondern die Verklärung im Jenseits. Heißt es doch auch von Gott, daß er, da er im Himmel herrsche, *ἐπὶ πύλαι* angezogen habe (Ps 92, 1), und bei der Wendung „Diadem der Schönheit“ mag man sich erinnern, daß der Autor den Tugendhaften in Aussicht stellt, daß sie im Jenseits „mit dem Kranze auf dem Haupte im Triumphe einherschreiten würden“ (4, 2). Aber aus eigener Kraft sind die Gerechten nicht imstande, sich die himmlische Herrlichkeit zu erwerben. Nur deshalb werden sie beim Weltgericht verklärt werden, weil (*ὅτι*) Gott sie schützen und schirmen wird. „Arm“ und „Rechte“ (*δεξιὰ*, add. *αὐτοῦ*

106. 261. Verss; δεξιᾷ κυρίου s) bedeutet die göttliche Macht. Die Ausdrücke „schützen“ und „beschirmen“ sind nicht lediglich von dem letzten Kampf auf Erden zu verstehen, da das Folgende nicht mit einer Verbindungspartikel (γάρ, ὅτι, δέ oder wenigstens καί) angeschlossen ist, während der Hagiograph doch sonst mit den Konjunktionen nicht spart. Den wahren Feind des Menschen erblickt der Autor in der Sünde und dem Teufel (2, 24). Aber gerade weil die Verführung auch den Gerechten auf Abwege zu bringen vermag, muß Gott helfend eingreifen (vgl. *φρονίς* 15), und er tut dies, indem er ihn schützt gegen die Verlockungen der Welt und des Teufels (*σκεπάσει καὶ ὑπερασπιεῖ*). Weil Gott den Frommen durch alle Gefahren des Lebens hindurchführt, wird ihm die himmlische Herrlichkeit zuteil werden. Die Futura *σκεπάσει* und *ὑπερασπιεῖ* sind gnomisch und bezeichnen den göttlichen Beistand als solchen, der sicher erwartet werden kann. Daß der Autor dabei auch an den letzten großen Kampf gedacht hat, den die Juden unmittelbar vor Anbruch der messianischen Zeit erwarteten, ist nicht ausgeschlossen, durch die folgende Darstellung vielmehr nahe gelegt. — V. 16 ist mit *διὰ τοῦτο* an 15 angeschlossen. Man wird diese Konjunktion nicht allein auf 15c beziehen dürfen; denn 16cd ist im wesentlichen eine Erklärung zu *φρονίς* 15c. Da nun 16ab der Lohn beschrieben ist, welchen die Gerechten erhalten sollen, so wird mit *διὰ τοῦτο* der ganze vorhergehende Satz begründet: weil die Gerechten mit Gott vereinigt sind, auf Erden wie im Jenseits (*ζῶσω*), und ihr Lohn in der Anschauung Gottes besteht, derselbe ihnen aber wegen der Fürsorge Gottes nicht verloren geht — deshalb werden sie beim Weltgericht verherrlicht werden.

Die Propheten hatten vorausverkündigt, daß die Herrschaft, die Gott schon in dieser Zeit über sein Volk ausübt, in der glücklichen Zukunft ganz besonders sich offenbaren werde (Abd 21; Mich 4, 7; Jes 24, 23). Daraus war zu schließen, daß Israel dann nicht mehr geknechtet und verachtet sein werde, sondern Macht und Herrlichkeit besitzen werde. Dies wird von Daniel verheißen: „Die Heiligen Gottes, des Allerhöchsten, werden die Herrschaft erlangen und das Reich für und für in alle Ewigkeit besitzen“ (7, 18; vgl. 2, 44). Daher erwartet Henoch, daß einst alle Völker vor den Führern Israels niederfallen und ihnen gehorchen werden (90, 30; vgl. Jub 32, 19). Zu dieser nationalen Erwartung aber gesellte sich die individuelle Hoffnung, die auch von dem Hagio-

graphen vertreten wird, daß die Frommen von Gott die Herrschaft erhalten würden (Hen 92, 4; 96, 1; Jub 22, 11; vgl. Mt 20, 20 ff.; Mk. 10, 35 ff.). Sie empfangen von Gott Herrlichkeit und Ehre (Hen 50, 1), Rechtschaffenheit und Herrschaft (Hen 92, 4), werden auf dem Throne der Ehre sitzen (Hen 108, 12) und, da sie auf Gott vertraut, in Wahrheit im Himmel herrschen (Test Dan 5).

Wie 5, 15. 16 die Belohnung der Gerechten, so wird 5, 17—23 die Bestrafung der Gottlosen im Weltgericht geschildert. Die Darstellung setzt voraus, daß der Leser bereits weiß, um welche Sünder und um welche Sünden es sich handelt. Mithin hat der Verfasser diejenigen im Auge, welche 4, 20 ff. auftreten. Dies aber sind die Gottlosen aller Zeiten. Gott wird 17 a. 18—20 a als Krieger beschrieben, wie häufig im A. T. Von den alttestamentlichen Stellen kommen als Vorlagen besonders Jes 59, 16—19 und Ps 7, 13. 14 in Betracht, mit denen die Darstellung in Sap fast ganz übereinstimmt. Im N. T. werden die geistigen Waffen, deren der Christ sich in seinem Kampfe wider das Böse bedient, in ähnlicher Weise geschildert (Eph 6, 11 ff.; 1 Thess 5, 8). Da die einzelnen Waffenstücke bald diese, bald jene Eigenschaft symbolisieren, so braucht die Frage nicht erörtert zu werden, warum z. B. die Rüstung mit dem Eifer, der Schild mit der Gerechtigkeit verglichen wird.

17 *πανοπλία* bedeutet die gesamte Waffenrüstung, die Schutz- und Angriffswaffen. Der Eifer Gottes (*ζήλος*) entbrennt für seine Ehre, die durch die Sünden verletzt ist (vgl. 1, 10), und für sein Volk, nach dem Autor von Sap also für die Gerechten, welche im Diesseits von den Gottlosen unterdrückt worden sind. *όπλοποιεῖν* bedeutet nicht nur „zur Waffe machen“, sondern auch „bewaffnen“ (It. armabit), da die Schöpfung selbständig im Bunde mit Gott kämpft (20 b). Die Wendung *εἰς ἀμυναν ἐχθρῶν* heißt nicht „zur Abwehr“, sondern „zur Bestrafung der Feinde“, „um Rache an ihnen zu nehmen“; denn wenn auch nach den eschatologischen Vorstellungen des nachexilischen Judentums die feindlichen Mächte zu Beginn der messianischen Zeit auf die Gemeinde Gottes einen Angriff machen werden, so herrscht in unserem Abschnitt doch der Gedanke der Züchtigung der Gottlosen vor, welche auch nach den Apokryphen das Ziel des Endkampfes ist. In welcher Weise die Schöpfung bei der Heimsuchung der Sünder mitwirkt, wird in v. 21. 22 dargestellt. Von einem Strafgerichte durch



furchtbare Naturereignisse, wie sie Gott zuweilen im Diesseits über die Frevler verhängt, kann die Stelle jedenfalls nicht verstanden werden, weil durch jene Gerechte und Ungerechte zugleich betroffen werden, während der Autor die individuelle Vergeltung lehrt. - **18** *δικαιοσύνην* BA 55. 68. 155. 157. 248. 254. It. Kopt. Syr.<sup>hex</sup> ist gefordert durch den Parallelismus; *δικαιοσύνης* s 23. 106. 253. 261. 296 Syr. Aeth. Die Ausdrücke *δικαιοσύνη*, *κρίσις*, *δοσιότης* weisen darauf hin, daß es sich um eine richterliche Bestrafung handelt. *Κρίσις ἀνυπόκριτος* ist das Gericht, das nicht nur streng zu sein scheint, sondern es auch wirklich ist, da der Richter weder getäuscht noch bestochen werden kann. Die Barmherzigkeit Gottes ist jetzt erschöpft. So betonen auch die Apokryphen, daß es im Endgericht keine Gnade und Verzeihung mehr gibt (Hen 50, 5; 62, 9). **19** *ἀκαταμάχητον* ist mit *δοσιότητα* zu verbinden, wie die parallelen Wendungen *κρίσις ἀνυπόκριτος* und *ἀπότομος ὁργή* zeigen. Die durch die Sünde verletzte Heiligkeit Gottes ist unbesiegbar; denn der Frevler kann ihr nicht widerstehen. -- **20** Der Zorn über die Verletzung der Heiligkeit führt die Bestrafung aus und wird daher mit einer Angriffswaffe verglichen. Der Gegensatz ist die göttliche Liebe (11, 26; 12, 8), die im Diesseits selbst die Sünder umfaßt, im Jenseits aber sich auf die Gerechten beschränkt. Wie *πανοπλία* v. 17 alle Waffen Gottes bedeutet, von denen dann einige (Panzer, Helm, Schwert) genannt werden, so sind unter *κόσμος* (= *κτίσις* v. 17) alle Bundesgenossen Gottes (*συνεκπολεμήσει*) im Kampfe gegen die Sünder zu verstehen. **21** *ἀστραπῶν* und *τῶν νεφῶν* sind gen. appositivi: Pfeile, welche Blitze sind; der Bogen — nämlich die Wolken. Das A. T. sieht in den Blitzen eine Äußerung des göttlichen Zornes und vergleicht sie mit Pfeilen (2 Sm 22, 15; Ps 17, 15; 143, 6; Hab 3, 11). Folgerichtig werden dann die Wolken als der Bogen bezeichnet, von dem sie entsandt werden. Wohlgerundet ist der Bogen, dessen Sehne straff gespannt ist und die Pfeile daher mit großer Wucht abschießt. It. 21 b (22 b) *exterminabuntur et ad certum locum insilient* ist Doppelübersetzung von *ἐπὶ σκοπὸν ἀλοῦνται*. **22** Der Hagel erscheint bei den Propheten wiederholt als göttliches Strafmittel (Jes 28, 17; Ez 13, 13). Die Ägypter (Ex 9, 13--35) wie die Kanaaniter (Jos 10, 11) wurden durch Hagel gezüchtigt. Auch daß Gott sich in dem großen Endkampfe des Hagels als Waffe bedienen werde, wurde erwartet (Apc 8, 7; 11, 19; 16, 21; vgl. Ez 38, 22). *θυμοῦ* wird von einigen Übersetzungen mit *πειρο-*

βόλον (lt. a petrosa ira), von anderen mit πλήρεις verbunden (Kopt.). Zu *παιροβόλον* ist wohl aus dem vorhergehenden Stichos *τῶν νεφῶν* zu ergänzen. Nachdem die Gleichung Bogen = Wolken, Pfeile = Blitze aufgestellt war, kann nicht gut die Gleichung folgen: Wurfmaschine = Zorn, Geschosse = Hagel. Die Geschosse sind Blitze und Hagel, beide kommen aus den Wolken, die also als Bogen und als Wurfmaschine erscheinen. *θυμοῦ* ist daher zu *πληρεῖς* zu ziehen. Bei dieser Auffassung wird auch der Parallelismus zwischen 21 und 22a klarer. Die Blitze sind *εὖστοχοι*, sie treffen sicher das Ziel; die Hagelkörner sind *θυμοῦ πλήρεις*, sie treffen verheerend das Ziel, fallen wuchtig auf. Auch die parallelen Wendungen *ἀγανακτήσει* und *ἀποτόμως* 22b und c bringen zum Ausdruck, daß die Elemente auf die Sünder einen wütenden Angriff machen werden. Die Gewässer des Meeres haben schon einmal die Feinde Gottes und seines Volkes vernichtet (Ex 14, 23—31; vgl. auch Ps 17, 16). Der Hinweis auf die alles plötzlich überschwemmenden Flüsse erinnert an das Siegeslied der Debora und des Barak, in welchem besungen wird, wie der Bach Kison die Leichen der Feinde fortwälzt (Richt 5, 21). **23** Da im vorhergehenden Naturkräfte (Blitze, Hagel, Meer, Flüsse) gegen die Gottlosen wüten, so wollen viele Exegeten auch *πνεῦμα δυνάμεως* auf eine Naturkraft deuten, und übersetzen diese Wendung mit „gewaltiger Wind“. Allein die atmosphärischen Erscheinungen hat der Autor bereits 21. 22a behandelt. Der Vergleich des Sturmes mit einem Seesturme (*ὡς λαῖλαγ*) ist unmöglich, weil die Gattung nicht durch die Art bestimmt werden kann. 1, 3 bezeichnet *δύναμις* ohne Attribut die göttliche Allmacht; diese Bedeutung ist auch hier anzunehmen. Die *δύναμις* ist durch die *ἀνομία* und die *κακοπραγία* herausgefordert. Der Verfasser setzt die Personifikation der Naturkräfte also nicht fort, sondern nennt sofort das eigentliche Agens, welches derselben sich bedient. Auch nach Jes 11, 4 wird Gott durch den „Hauch seiner Lippen“ (*ἐν πνεύματι διὰ χειλέων*) die Sünder töten. — Im Orient ließ man die Spreu beim Worfeln durch den Wind forttragen (*ἐκλικμήσει*). Die Gottlosen sollen also durch die göttliche Allmacht zerstreut und vernichtet werden (vgl. Ps 1, 4; 82, 5; Jes 29, 5; 41, 16; Job 21, 18; Sap 11, 20). Die Ungerechtigkeit der Menschen hat die Verwüstung der ganzen Erde zur Folge (*ἐρημώσει πᾶσαν τὴν γῆν*; *πᾶσα* B\* ist offener Schreibfehler), indem die Sünde Gottes Strafgericht herbeiführt. *καί* ist daher folgernd: „und so.“ — „Übeltat wird die Throne der Herr-

seher umstürzen“ (24d). Wenn einst alle Menschen vor Gottes Richterstuhl treten müssen, werden die Fürsten keinen Vorzug haben vor ihren Untertanen. Haben sie ihr Leben in Sünden zugebracht, so werden sie dann zur Hölle verdammt werden. Ihre Ungerechtigkeit (*κακοπραγία*) also ist es, welche sie vom Throne stürzt; im Jenseits herrschen nur die Frommen (5, 16; 3, 8). Haben sie freilich ihre Macht zum Segen der Untertanen gebraucht und auf Gott nicht vergessen, mithin keine Ungerechtigkeit (*κακοπραγία*) begangen, so bleibt ihre Herrschaft auch in der Ewigkeit bestehen (vgl. 6, 21). — Die Stelle 23c wird als ein Beweis dafür angesehen, daß der Abschnitt von einem irdischen Strafgericht handelt. Die Gottlosen erleiden ja nach der Schilderung 5, 17—23 die Züchtigung auf der Erde durch Blitze, Hagel, Überschwemmungen, und diese physikalischen Erscheinungen werden von dem Hagiographen so gewaltig gedacht, daß er glaubt, die ganze Erde werde durch dieselben verwüstet werden. Das Judentum in der Zeit, in welcher d. B. d. W. entstand, verband nun unter Anlehnung an die Verheißungen der Propheten mit der messianischen Hoffnung die Idee, daß in der Endzeit alle gottfeindlichen Mächte in einem großen Strafgerichte vernichtet werden würden<sup>1)</sup>. Die Apokryphen schildern, wie die Völker nach dem Erscheinen des Messias sich einmütig zusammenscharen und gegen den Messias sowie die Gemeinde Gottes einen Angriff machen (Sib 3, 663 ff.; 5, 101 ff.; 4 Esr 13, 33 ff.; Hen 90, 16; 56, 1 ff.), um dann mühelos überwunden zu werden (Hen 13, 27 ff.; Ps Sal 17, 24; 4 Esr 13, 27 f.). Freilich stellten sich die Juden den messianischen Krieg nicht so sehr als einen Kampf, denn als ein Gericht vor (vgl. die Ausdrücke *δικαιοσύνη*, *κρίσις*, *δοσιότης* Sap 5, 18, 19). Dementsprechend wird Gott (oder der Messias, der in einigen Apokryphen handelnd auftritt) bald als Krieger, bald als Richter geschildert. Der Verfasser von Sap verbindet nun mit der Darstellung des jüngsten Gerichts, das Gott über die Sünder am Ende der Zeiten abhalten wird, nicht nur die Idee von dem Angriff und der Abwehr der gottfeindlichen Mächte zu Beginn der messianischen Zeit, sondern auch die in den letzten Jahrhunderten vor Christus ebenfalls lebendige Vorstellung von dem Weltuntergange, indem er beschreibt, wie die Erde durch die Elemente verwüstet werden wird (5, 23c). Auch die Apokryphen, welche nach Ablauf des irdischen Messiasreiches die himmlische Seligkeit in Aussicht stellen,

<sup>1)</sup> Volz 83 ff. Bousset<sup>2</sup> 250 ff. Couard 194 ff. Schürer<sup>4</sup> II<sup>4</sup> 622 ff.

bringen mit dem Gericht die Weltneuenerung in Verbindung <sup>1)</sup>. Zum Verständniß der Schilderung im B. d. W. sei daran erinnert, daß die Propheten zeitlich getrennte, aber logisch oder psychologisch zusammengehörige Ereignisse in einem Gesichte sahen und auch der Heiland mit der Prophezeiung, daß Jerusalem zerstört werden würde, unmittelbar die Weissagung von dem Weltende verknüpft (Mt 24). Die Farben für die Darstellung des Weltgerichtes hat der Autor der Hl. Schrift entnommen, welche, wie gezeigt, berichtet, daß Gott wiederholt die Sünder durch die Kräfte der Natur gezüchtigt hat, weshalb der Psalmist Wolken, Blitze, Hagel, Sturm und Wassersnot verwendet, um poetisch den Zorn Gottes gegen seine Feinde zu beschreiben (2 Sm 22, 8—16; Ps 17, 8—16). Daher erklärt auch Jesus Sirach geradezu, daß Wind, Feuer und Hagel, Hungersnot und Pest, sowie die verderblichen Tiere zum Gericht und zur Strafe der Bösen geschaffen seien (39, 28—30), und Philo faßt die ägyptischen Plagen in die Worte zusammen: „Die Elemente des Alls, Erde, Wasser, Luft und Feuer, wenden sich gegen sie, um das Land der Frevler zu vernichten“ (Vita Mosis I, 96). Dazu kommt, daß schon lange, bevor das Buch der Weisheit entstand, Ezechiel geweissagt hatte, daß Gott in der Endzeit über Gog Gericht halten werde mit Seuchen und Blutvergießen, Regen und Hagel, Feuer und Schwefel (38, 21—23), und daß nach Joel der Tag Jahves angekündigt wird durch Erdbeben, Zeichen am Himmel, Vertinderung von Sonne und Mond, Blut und Rauchsäulen (3, 3f.; 4, 15) — ist derselbe doch „ein Tag der Verwüstung, des Gewölks und des Wetterdunkels“ (Soph 1, 15). Der Hagiograph benutzt die Berichte von den in der Vergangenheit über die Frevler hereingebrochenen Strafgerichten, die Weissagungen der Propheten sowie die Erwartungen der Juden von einem allgemeinen Gerichtstage, um eine Schilderung des Weltgerichtes zu entwerfen. Wie aber schon die Propheten und der Psalmist (Ps 17) nicht die Absicht gehabt haben, die zukünftigen Ereignisse in allen ihren Einzelheiten anzukündigen, so will auch der Autor von Sap dadurch, daß er die Natur gegen die Gottlosen wüten läßt, nur seine Darstellung eindrucksvoll gestalten, nicht aber die Behauptung aufstellen, daß nun die Bestrafung der Sünder Wort für Wort in der von ihm geschilderten Weise vor sich gehen werde, wie ja auch die Beschreibung Gottes als eines Kriegers von niemandem wörtlich aufgefaßt werden

<sup>1)</sup> Volz 292ff. Bousset<sup>2</sup> 321ff. Couard 225ff. Schürer II\* 636ff.





## Zweiter Hauptteil.

### Lob der Weisheit. Ihr Ursprung, Wesen und Wirken und die Mittel, durch welche sie erlangt werden kann (C. 6—9).

#### 1. Abschnitt.

#### Aufforderung an die Könige, nach Weisheit zu streben (6, 1—21).

- a) Den Herrschern, welche sich keine Weisheit erwerben, steht ein strenges Gericht bevor (6, 1—11).

- 6, 1 *Höret also, ihr Könige, und nehmet es zu Herzen!*  
*Merket, die ihr die Enden der Erde regieret!*
- 2 *Horchet auf, die ihr die Menge beherrschet*  
*Und stolz seid auf die große Zahl der Untertanen!*
- 3 *Weil euch die Herrschaft vom Herrn verliehen wurde*  
*Und die Macht vom Allerhöchsten,*  
*Der eure Werke untersuchen*  
*Und eure Absichten prüfen wird,*
- 4 *Weil ihr [ferner], obwohl Diener seines Reiches, nicht recht*  
*gerichtet habt,*  
*Nicht das Gesetz beobachtet habt*  
*Und nicht nach dem Willen Gottes gewandelt seid,*
- 5 *So wird er furchtbar und schnell über euch kommen,*  
*Da ein strenges Gericht die Hochstehenden erwartet.*
- 6 *Denn der Geringste verdient Verzeihung und Erbarmen,*  
*Die Gewaltigen aber werden mit aller Strenge geprüft.*
- 7 *Denn der Allherrscher fürchtet niemanden*  
*Und scheut sich nicht vor einer Größe,*  
*Da er groß und klein selbst geschaffen hat*  
*Und in gleicher Weise für alle sorgt.*

- 6, 8 *Den Mächtigen aber steht strenge Untersuchung bevor.*  
 9 *An euch also, ihr Machthaber, ergehen meine Worte,*  
*Damit ihr Weisheit lernet und nicht zu Falle kommet;*  
 10 *Denn die heilig das Heilige beobachten, werden geheiligt werden,*  
*Und die sich darin unterweisen lassen, werden [Worte der] Ver-*  
*teidigung finden.*  
 11 *Verlanget daher nach meinen Worten,*  
*Sehnet euch [darnach], und ihr werdet Zucht erlangen.*

Der zweite Hauptteil beginnt wie der erste mit einer Anrede an die Könige. Derselbe handelt ex professo über das Wesen der Weisheit, er ist der Mittelpunkt des Buches, und daher tritt Salomo in ihm offen als Lehrer der Weisheit auf. In den einleitenden Worten begründet der Autor ebenso wie zu Beginn des ersten Teiles die Notwendigkeit, nach Weisheit zu streben, mit dem Hinweis auf die Verantwortung vor Gott. Während er aber in den ersten Versen des Buches nach dem Appell an die Herrscher die Verpflichtung jedes Menschen, die Weisheit sich zu erwerben, betont, schärft er 6, 1—11 den Königen ein, speziell mit Rücksicht auf ihr Amt sich um die Weisheit zu bemühen. Auch zeigt er im folgenden, welche Vorteile die Weisheit gerade den Herrschern bietet, und beendet den Abschnitt mit dem Gebete eines Herrschers um die Weisheit. Im ersten Teile lehrt der Verfasser, daß der Mensch, welcher keine Tugend (d. i. praktische Weisheit) besitzt, im Diesseits wie im Jenseits unglücklich ist, derjenige aber, welcher tugendhaft lebt, auf Erden wie in der Ewigkeit glücklich ist. Im zweiten Teile schildert er die Weisheit, sowohl die ungeschaffene, göttliche, wie auch die kreatürliche, und gibt an, wie der Mensch dieselbe erlangen kann und welche Vorteile ihm die Weisheit schon im Diesseits gewährt. Der zweite Teil fängt 6, 1 an; denn bereits 6, 12—21 lehrt der Autor, daß die Weisheit den höchsten Wert besitzt und leicht erlangt werden kann, Gedanken, welche im Mittelpunkt des zweiten Hauptteils stehen. Daß aber, wie aus 7, 1 ff. hervorgeht, Salomo selbst 6, 22 das Wort ergreift, ist kein Grund, mit diesem Verse den zweiten Hauptteil zu beginnen, da 6, 1 Könige in autoritativer Weise angeredet werden und die Ausführungen 6, 12 ff. erkennen lassen, daß hier jemand spricht, welcher besonders berufen ist, über die Weisheit zu belehren.

1 Die Partikel *οὖν* verbindet den Abschnitt mit dem vorhergehenden, zumal mit der Schilderung des Weltgerichts, und hier

wiederum besonders mit 5, 23 d: Auch die Herrscher sind dem Gericht unterworfen: wenn sie nun nicht vom Throne gestürzt werden (5, 23 d), sondern auf ewig regieren wollen (vgl. 6, 21), so müssen sie nach Weisheit streben. Die lateinische Übersetzung hat als Einleitung: *Melior est sapientia quam vires et vir prudens quam fortis*, ein Satz, welcher durch Verbindung mehrerer Schriftstellen entstanden ist: Koh 9, 16: (Dicebam) *meliozem esse sapientiam fortitudine*; Prv 16, 32: *Melior est patiens viro forti*; Prv 24, 5: *Vir sapiens fortis est*. Vielleicht war derselbe ursprünglich eine Randnotiz, welche nicht unrichtig den Inhalt des folgenden Abschnittes angab. Jedenfalls aber schiebt er sich störend vor die Anrede an die Könige ein. Die *δυνασταί* sind identisch mit den *κυβερνῶντες τὴν γῆν* 1. 1. Mit der Wendung „Enden der Erde“ wird die Erde in ihrer ganzen Ausdehnung bezeichnet. Wenn der Autor hier sich an die Großen der Welt wendet, wie zu Beginn seines Werkes, so ist natürlich damit nicht ausgeschlossen, daß seine Worte für alle Menschen Geltung haben. Auch der Verfasser des Ps 2, 10 (LXX) mahnt die Könige mit dem Hinweis auf das Gericht: Und nun, ihr Könige, nehmt es zu Herzen (*σύνετε*), nehmt Zucht an (*παιδεύθητε*; vgl. Sap 6, 11), all ihr Richter der Erde. — 2 Auf die Menge der untergebenen Völker dürfen die Fürsten nicht stolz sein, da die irdische Herrschaft kurz ist und in der Ewigkeit nur die Frommen regieren (5, 23 d. 16; 3, 8). 3 Die Herrscher, auch die heidnischen, haben ihre Macht von Gott erhalten (vgl. 1 Chr 29, 12; Prv 8, 15. 16; Dn 2, 21. 37; 5, 18; Röm 13, 1). *ἐμῶν* 106. 155 (*ἡμῶν* 261) Syr. Aeth. Die Mss bieten teils *διεξαννήσει*, teils *διεγεννήσει*. Letzteres ist ursprünglich, da nach Ausweis der Papyri gerade in der Ptolemäerzeit *εν* herrschend war und *αν* erst später eindrang (Helbing 7, Mayser, Gramm. der gr. Papyri 113). 4. 5 Als Diener Gottes haben die irdischen Herrscher ihre Macht nach seinem Willen auszuüben. *κυβερνῶν* bedeutet im weiteren Sinne „herrschen“ (vgl. 1, 1; 6, 1 b). *νόμος* (add. *αὐτοῦ* Kopt. Arm.; It.: *legem iustitiae*) ist das Naturgesetz, weil der Verfasser sich formell an die Könige der Erde wendet und tatsächlich zu allen Menschen, Heiden wie Juden, spricht. Der Hagiograph weist v. 3—5 darauf hin, 1) daß die Könige ihre Macht Gott verdanken (v. 3), 2) daß sie Gottes Gesetz übertreten haben (v. 4). 3) daß das Gericht, das den Hochstehenden droht, sehr streng sein wird (5 b), um damit zu begründen (*ὅτι*), daß Gott sie ohne Nachsicht zur Rechenschaft ziehen werde (5 a). Auf



diese Weise will er die Könige zu der Erkenntnis führen, daß sie unbedingt nach Weisheit streben müssen (οὖν v. 9). ὑμῶν 5a: add. ὁλεθρος 23. 55. 155. 253. 254 Syr<sup>hex</sup>. Der 5b vorgetragene Gedanke wird Lk 12, 41 in die Worte gekleidet: „Wem viel gegeben wurde, von dem wird auch viel gefordert werden.“ — 6 Daß die Hochstehenden ein strenges Gericht zu erwarten haben (5b). beweist der Autor aus dem Gegenteil (γάρ). Der Gen. ἐλέους läßt sich nicht hinreichend erklären; denn der Gen. bei συγγνωστός bezeichnet sonst die Schuld, die verziehen wird. Der Parallelismus fordert, daß in dem Stichos gesagt ist, der Untertan finde Erbarmen. Am wahrscheinlichsten ist es, daß συγγνωστός nach Analogie von ἄξιος konstruiert worden ist. Wer geringen Standes ist, hat weniger Verantwortung, weil er keine so gute Erziehung genossen hat und seine Verhältnisse es ihm oft erschweren, entsprechend der besseren Erkenntnis zu handeln; auch haben seine Fehlritte weniger schlimme Folgen. Die Vorgesetzten aber haben diese Entschuldigung nicht; von ihnen kann eine größere Einsicht verlangt werden, und sie haben leichter Gelegenheit, Gutes zu tun; wenn sie aber sündigen, so richten sie direkt und indirekt großes Unheil an, nicht zum wenigsten durch das schlechte Beispiel, das sie geben. Wie streng Gott Hochstehende züchtigt, zeigt die Strafe des Moses (Nm 20, 7 ff.), des David (2 Sm 24, 10 ff.), des Hiskia (2 Kg 20, 16 ff.). Indessen wird dem Manne aus dem Volke damit nicht versprochen, daß er keine Rechenschaft abzuliegen habe. Der Gegensatz ist nur dieser: Gott richtet die Untertanen mit Milde, die Könige mit Strenge. Auch der gewöhnliche Mensch entgeht nicht der göttlichen Strafe. — 7 Vor Gott, „dem Herrscher aller“, also auch der Könige, gilt kein Ansehen der Person. Sein Gericht ist nicht parteisch. ὑποστέλλεσθαι bedeutet „sich zurückziehen“; πρὸς τινα oder mit Akk. „jemanden scheuen“; die Wendung ὑποστέλλεσθαι πρόσωπον findet sich auch Dt 1, 17. Der Autor will sagen: Gott fürchtet sich nicht, die Großen gerecht zu richten. Warum Gott als Richter niemanden zu scheuen braucht, wird im folgenden erklärt: er hat groß und klein (μικρόν καὶ μέγαν) erschaffen; alle hängen von ihm ab und werden durch seine Fürsorge erhalten. Daher verschwindet vor ihm jeder Unterschied. ὁμοίως bedeutet nicht, daß alle Menschen gleiche Gnaden von Gott erhalten; denn Gott verteilt dieselben verschieden (vgl. 10, 15; 11, 10), wie er ja die Menschen schon verschieden, groß und klein, geschaffen hat. Der Hagiograph hebt hier hervor, daß

alle Menschen Gegenstand der göttlichen Fürsorge sind und keiner von ihr ausgeschlossen ist. *πάντων* ist masc., da es mit *μικρόν καὶ μέγαν* korrespondiert <sup>1)</sup>. — V. 8 schärft der Autor noch einmal (vgl. 5b) den Fürsten ein, daß sie eine große Verantwortung haben, um sie v. 9 ff. zu belehren, wie sie „dem kommenden Zorne entgehen“ können. Lies *ἔρευνα* (vgl. oben v. 3). — 9 Ergänze *γίνονται* zu *οἱ λόγοι μου*. Da die Ermahnung an alle Herrscher gerichtet ist, so sind die *τύραννοι* nicht Tyrannen, sondern Fürsten (= *βασιλεῖς* 6, 1). V. 3 und 4 werden die Könige ermahnt, nach dem Willen Gottes zu wandeln und ihre Untertanen zu leiten; unter *δοῖα* 10a sind die religiösen Pflichten inbegriffen; nach v. 19. 20 führt die Weisheit zu Gott. Daher ist unter *σοφία* v. 9 das sittlich-religiöse Leben als praktische Kenntnis des Verhältnisses des Menschen zu Gott zu verstehen. Dafür spricht auch die Wendung *μὴ παραπέσητε*. Die *σοφία* ist identisch mit der *δικαιοσύνη* 1, 1. Hat der Autor bisher daran erinnert, daß diejenigen, welche nicht im Besitze der Weisheit sind, ein strenges Gericht zu erwarten haben, so weist er jetzt positiv darauf hin, daß die Weisheit die Menschen vor der Hölle bewahrt und zur Seligkeit führt. — 10 *δοῖα* sind die göttlichen Vorschriften (vgl. *νόμος* und *βουλή τοῦ θεοῦ* v. 4). *δοῖως* müssen dieselben beobachtet werden, nämlich so wie Gott es will. *δοῖω* heißt heilig machen und für heilig erklären. Diejenigen also, welche nach dem Willen Gottes leben, werden dadurch heilig oder von Gott im Gerichte für heilig erklärt, und sie erlangen damit die Seligkeit. Letztere Auffassung ist wegen des Parallelismus vorzuziehen. Was der Wille Gottes ist (*τὰ δοῖα*), weiß niemand aus sich, sondern er muß darüber belehrt werden (*διδαχθέντες*). Von wem dies geschieht, sagt der Autor nicht. Es ist Gott, der jedem Menschen das Gewissen gegeben hat. Freilich darf dessen Stimme nicht ungehört verhallen. Seine Mahnungen müssen befolgt werden. Wer aber Gottes Gebote beobachtet hat, wird, wenn er vor Gottes Richterstuhl steht, sich verteidigen können (*ἐδωρήσουσιν ἀπολογία*) und sich somit als heilig und des ewigen Lohnes würdig erweisen (*δοσιωθήσονται*). — 11 Der Hagiograph wiederholt seine Einladung v. 1 und 2 und deutet durch die Ausdrücke *ἐπιθυμεῖν* und *ποθεῖν* zugleich an, daß die Weisheit

<sup>1)</sup> St. Thomas, S. theol. I, 20, 3: Dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia aequalis bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat.

das erstrebenswerteste Gut ist, und daß der Mensch nach ihr weit mehr als nach irdischem Besitz verlangen muß — ist sie es doch, welche, wie bald gezeigt werden wird, alle irdischen Güter in sich begreift und die himmlischen Güter verschafft. τῶν λόγων μου: Verlanget nach den Worten, die ich jetzt an euch richten werde. Damit die Könige nicht einwenden, sie vermöchten die Weisheit nicht zu erlangen und dürften daher auch nicht gestraft werden, führt der Verfasser ihnen sofort vor Augen, daß sie sich selbst allen anbietet, welche nach ihr nur begehren, und damit sie sich um so eher entschließen, nach ihrem Besitz zu streben, weist er sie darauf hin, daß sie ihnen die ewige Herrschaft sichert.

**b) Die Weisheit ist leicht zu erlangen und sichert den Königen ewige Herrschaft (6, 12—21).**

*6, 12 Strahlend und unverwelklich ist die Weisheit*

*Und wird leicht erkannt von denen, die sie lieben,*

*Und gefunden von denen, die sie suchen.*

*13 Sie gibt sich denen, die nach ihr verlangen, im voraus zu erkennen.*

*14 Wer sich früh nach ihr auf den Weg macht, braucht sich  
keine Mühe zu geben;*

*Denn er findet sie an seiner Türe sitzen.*

*15 Denn mit ihr in Gedanken sich beschäftigen ist vollendete Einsicht,  
Und wer ihretwegen wacht, ist bald aller Sorge ledig.*

*16 Denn sie selbst geht umher, um die zu suchen, die ihrer würdig sind,  
Und erscheint ihnen wohlwollend auf den Wegen*

*Und begegnet ihnen in jedem Gedanken.*

*17 Denn der Anfang derselben ist ein recht aufrichtiges Verlangen  
nach Belehrung;*

*18 Sorge um Belehrung aber ist Liebe [zu ihr];*

*Liebe aber ist Beobachtung ihrer Gebote;*

*Beobachtung der Gebote aber ist Sicherung der Unsterblichkeit;*

*19 Unsterblichkeit aber bringt in Gottes Nähe.*

*20 So führt das Verlangen nach Weisheit zur Herrschaft.*

*21 Wenn ihr daher Freude habt an Thronen und Zeptern, ihr  
Fürsten der Völker,*

*So ehret die Weisheit, damit ihr auf ewig regieret.*

Nicht nur die Furcht vor dem Gerichte soll die Könige antreiben, sich in den Besitz der Weisheit zu setzen (6, 1—11), son-

dern noch viel mehr der Gedanke an die Schönheit und den Nutzen der Weisheit. Damit nun keiner meine, die Weisheit wäre, weil so kostbar, schwer zu erreichen, schärft der Hagiograph zunächst ein, daß sie dem Menschen sich selbst anbietet. Er stellt sie unter dem Bilde einer Jungfrau dar, welche umhergeht und die Liebhaber einladet, sich mit ihr zu vereinigen. Es steht nun nichts im Wege, diese Personifikation schon v. 12 beginnen zu lassen. Die Weisheit gleicht also einer Jungfrau von höchster Schönheit (*λαμπρά*), welche niemals altert (*ἀμάραντος*), sondern ihren himmlischen Glanz (vgl. 8, 3. 4) immer bewahrt. Sie entzieht sich keineswegs den Blicken derer, die sie lieben und nach ihr verlangen (b, c), vielmehr kommt sie ihnen sogar entgegen (13). Weil die Weisheit so strahlend schön ist, lenkt sie von selbst die Blicke auf sich (*ἐν χειρὶ θεωρεῖται*). Der dritte Stichos findet sich nicht in B\* 261, wohl aber in allen anderen griech. Mss und in den Überss. Da die Auslassung sich leicht daraus erklärt, daß wegen des gleichen Schlusses von b und c das Auge von b auf 13 abirren und c übersehen konnte, so ist der Stichos als echt zu betrachten. Weil die Weisheit unvergänglich (*ἀμάραντος*) ist, so hat sie einen unendlichen Wert und ist jedem irdischen Gut, das erstrebenswert erscheint, überlegen. — 13 Die Weisheit wird nicht nur leicht gefunden, sondern sie kommt sogar den Suchenden zuvor, ist also in Wahrheit ein menschenliebender Geist (1, 6). *ἐπιθυμοῦντας*: add. *αὐτήν* s 155. 261. 106 (*αὐτῆς*) It. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. Noch bevor der Mensch sein Verlangen nach der Weisheit kundgegeben hat, läßt sie sich von ihm erkennen (*προγνωσθῆναι*). Sie erleuchtet seinen Verstand und regt seinen Willen an, damit er sich um sie bemühe (*τοὺς ἐπιθυμοῦντας*). *φθάνει προγνωσθῆναι* ist ein Pleonasma, der verdeutlichen soll, wie sehr die Weisheit es dem Menschen leicht macht, sie zu finden. Diesen Gedanken entwickelt der Hagiograph auch v. 14—16. 14 Wer früh aufsteht (*ὁ ὀρθρίζας*), allen Eifer daran setzt, um ihrer teilhaftig zu werden, braucht erst keinen langen Weg zu machen (*οὐ κοπίσει*), da die Weisheit schon vor der Tür auf ihn wartet (*πάρεδρον*); es genügt also die Sehnsucht nach der Weisheit, um in ihren Besitz zu gelangen. 15 *ἐνθυμηθῆναι* bedeutet nicht einfach „denken“, sondern „im Geiste mit etwas sich beschäftigen“. *φρόνησις* bezeichnet in unserer Schrift teils die Weisheit selbst (3, 15; 4, 9; 7, 7; 8, 21), teils die Kardinaltugend als Wirkung der Weisheit (8, 7). Jedoch ist die Weisheit



das Höchste, das der Mensch überhaupt erreichen kann, eine „Vollendung“ der Weisheit ist also unmöglich, und das Verlangen nach ihr ist erst der Anfang der Weisheit (v. 17). Der Autor will sagen, daß es sehr klug ist, über die Weisheit nachzudenken, da dies sogleich zum ersehnten Ziele führt, indem ja das Verlangen allein schon genügt, sie zu gewinnen. Der Vers ist mit *γάρ* an den vorhergehenden angeschlossen, da das in jenem enthaltene Bild in ihm erklärt wird: Der Mensch trifft die Weisheit vor seiner Türe; denn indem er sich mit derselben in Gedanken beschäftigt, wird er ihrer teilhaftig; *φρόνησις* bedeutet also an dieser Stelle die Einsicht. „Ohne Sorgen“ (*ἀμέριμος*) ist der Mensch, der im Besitze der Weisheit ist, wie der Autor 7, 11 ff.; 8, 2 ff. eingehend auseinandersetzt. Freilich muß er um ihretwillen wachen (*ὁ ἀγρυπνήσας*), d. h. mit ihr sich fleißig beschäftigen. Dann braucht er keine Sorge zu haben, ob er sie gewinnen wird v. 16, da sie ja (*δοῦ*) selbst diejenigen sucht, die ihrer würdig sind. Nicht einem jeden also gibt sie sich hin, sondern nur denjenigen, die ihrer wert sind, die nämlich sie suchen und nach ihr verlangen (12b—15). Diese Stelle geht zurück auf Prv 8, 23; 1, 20. 21. Wie in den Sprichwörtern die Weisheit den Menschen einladet, so kommt sie in Sap ihm zuvor. Hier wie dort sitzt sie vor der Türe (*παρὰ γὰρ πύλαις παρεδρεύει* Prv 8, 3). Daher ist die Wendung *ἐν ταῖς τρίβοις* nach Prv 8, 2: *ἀνὰ μέσον δὲ τῶν τριβῶν ἔστηκεν* zu erklären und bedeutet weder die Wege der Weisheit noch die Wege der Menschen, sondern „in voller Öffentlichkeit“; die Weisheit verbirgt sich nicht und ist nicht so exklusiv wie jene Geheimkulte, die zur Zeit des Verfassers Anhänger warben. — *ὕπαντι* B 68. 157. 254. 296; *ἀπαντι* x A 23. 55. 106. 155. 248. 253. 261. Da beide Lesarten gleich gut bezeugt sind und beide Ausdrücke das freundliche wie das feindliche Entgegenkommen bezeichnen, so ist eine Entscheidung unmöglich. — Die Weisheit wird leicht erlangt; denn sie begegnet dem Menschen *ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ*. Diese Wendung bezieht sich entweder auf die Weisheit, deren Zuvorkommen hier geschildert wird, bedeutet also „in erfinderischer Liebe“ (Zenner-Wiesmann), oder auf den Menschen: „bei jedem Gedanken an sie“ (vgl. 15a). *ἐν ταῖς τρίβοις φαντάζεται* weist nun zurück auf *περιέρεχεται*; *εὐμενῶς* ist parallel zu *ζητοῦσα*; *ὕπαντι* entspricht dem *περιέρεχεται* und dem *φαντάζεται*. *ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ* ist also parallel zu *εὐμενῶς* und *ζητοῦσα*. Indessen wird der Parallelismus auch gewahrt, wenn *ἐν πάσῃ ἐπινοίᾳ* auf den

Menschen bezogen wird: so entgegenkommend ist die Weisheit, daß sie ihm begegnet, wenn er nur ein klein wenig sich um sie bemüht. — Die Beschreibung v. 12—16 will die Weisheit nicht hypostasieren, sondern stellt sie nur unter dem Bilde einer Person dar. Daß es leicht ist, Weisheit zu erwerben, und daß die Weisheit selbst dem Menschen entgegenkommt, ist auch von den älteren Weisheitslehrern ausgesprochen worden (vgl. Prv. 8; Sir 51, 13 ff.). Was für eine Weisheit gemeint ist, ergibt sich aus dem Zusammenhange der Stelle mit dem Vorhergehenden (1—11) und dem Folgenden (v. 17 ff.). Hier handelt es sich offenbar um jene Weisheit, welche ein Geschenk Gottes ist, von dem Menschen durch eifriges Begehren erworben („gelernt“ v. 9) werden kann und ihn zu Gott führt. Von der persönlichen Weisheit ist also in dieser Stelle nicht die Rede. Der Hagiograph will die menschliche Weisheit schildern, die eine Gabe Gottes ist. Nur durch Akkommodation des Sinnes könnte die Stelle auf die notionale, fleischgewordene Weisheit gedeutet werden, welche „umhergeht und zu retten sucht, was verloren war“ (vgl. August. De mor. eccl. 17, 31 sq.).

**17—21** Um zu zeigen, daß die Weisheit den höchsten Wert besitzt und trotzdem leicht zugänglich ist, bedient sich der Autor des Kettenschlusses, einer Reihe von Syllogismen, die so verbunden sind, daß das Prädikat des einen immer das Subjekt des nächsten Satzes bildet. Die poetische Darstellung aber erfordert, daß selbstverständliche Prämissen ausgelassen wurden. Aus dem Schlusssatz (20) und v. 17 ist zu folgern, daß stillschweigend als erster Satz übergangen worden ist: *ἐπιθυμία σοφίας ἐστὶν ἀρχὴ σοφίας* — eine Wahrheit, die der Autor ja v. 12—16 eingeschärft hat; ebenso ist als letzter Syllogismus zwischen v. 19 und 20 ausgelassen worden: *ἐγγὺς δὲ εἶναι θεοῦ ἐστὶν βασιλεία*. Sodann suchte der Hagiograph der Darstellung etwas Abwechslung zu geben, indem er einige Worte durch gleichbedeutende ersetzte: *ἐπιθυμία* durch *φρονίς*, *τήρησις νόμων* durch *προσοχή νόμων*. — **17** *ἀληθεστάτη* kann zu *ἀρχή* und zu *ἐπιθυμία* gezogen werden. Die Verbindung mit *ἀρχή* ist nicht deshalb gefordert, weil bei *φρονίς* v. 18 und bei *ἐπιθυμία* v. 20 *ἀληθεστάτη* fehlt; denn der Verfasser hätte keinen Grund gehabt, das Wort noch einmal hinzuzufügen. Cornely macht darauf aufmerksam, daß der Autor jedenfalls an das erste von ihm stillschweigend übergangene Glied gedacht habe: „Das Verlangen nach Weisheit ist der Anfang der

Weisheit“, und daher fortgefahren habe: „Ihr wirklicher Anfang (ἀληθεσιότη) aber ist das Verlangen nach Belehrung.“ Indessen hat der Schriftsteller unmittelbar vorher betont, daß der Mensch nach Weisheit sich sehnen müsse, und daß sie denen, die sich ihrer dadurch würdig machen, zuvorkomme. Deshalb brauchte er nicht jetzt das Verlangen nach Belehrung als den eigentlichen Anfang der Weisheit zu bezeichnen. Mit ἐπιθυμία wird ἀληθεσιότη von It. Syr. Kopt. verbunden. Der Sinn wäre also: ein aufrichtiges, nicht etwa nur geheucheltes, Verlangen, über ihr Wesen, ihren Wert und den Weg, der zu ihr führt, belehrt zu werden (παιδεία), ist nötig, um die Weisheit zu gewinnen. Dieser Gedanke wird auch von den Psalmisten (118, 12. 18. 26; 25, 5) und von den Propheten (Jes 2, 3; Mich 4, 2) ausgesprochen. — 18 Zu ἀγάπη ist, wie aus dem Parallelismus hervorgeht, αὐτῆς (σοφίας) zu ergänzen. Wer über die Weisheit belehrt ist, wird sofort und unfehlbar von Liebe zu ihr ergriffen. Somit bringt das Verlangen nach Belehrung Liebe zur Weisheit hervor. Dieselbe zeigt sich nach außen, indem sie den Menschen dazu drängt, das zu tun, was mit der Weisheit in Einklang steht, und das zu unterlassen, was ihr widerspricht, also ihre Gebote, die ja auch Gottes Gebote sind, zu befolgen (18b). Auch Ex 20, 6; Dt 5, 10; 7, 9 erscheint die Liebe zu Gott und das Halten seiner Gebote verbunden. 18c—20 Wer nun die Gebote der Weisheit beobachtet, hat mit Sicherheit (βεβαιώσει) die Unsterblichkeit zu erwarten (18c); die von dieser herbeigeführte (ποιεῖ) Gottesnähe (ἐγγὺς εἶναι θεοῦ 19) aber ist gleichbedeutend mit Herrschaft (βασιλεία 20). Diese Stelle wird verschieden erklärt. Einige Exegeten verstehen unter βασιλεία die irdische Herrschaft, die den Gerechten im Diesseits zuteil werde, und unter ἀφθαρσία die Tugend. Die Wendung ἐγγὺς εἶναι θεοῦ enthalte den Gedanken, daß der König der Stellvertreter Gottes auf Erden sei. Man verweist dabei auf Est 1, 14: οἱ ἄρχοντες Περσῶν καὶ Μήδων οἱ ἐγγὺς τοῦ βασιλέως; hier werde nicht gesagt, daß die Beamten sich beständig in der Nähe des Königs aufhielten, sondern nur, daß sie die höchsten Ämter inne hätten und den König repräsentierten. Andere deuten die Stelle aufs Jenseits; ἀφθαρσία bezeichne die selige Unsterblichkeit; unter der Gottesnähe und der Herrschaft aber sei die persönliche Gemeinschaft mit Gott zu verstehen. Andere wiederum suchen diese beiden Erklärungen zu vereinigen. Bei der Auslegung von 18c—20 ist von v. 20 auszugehen, nicht von v. 21,

da v. 20 den Schlußsatz des Sorites bildet. Die βασιλεία ist nun gleichbedeutend mit ἐγγὺς εἶναι θεοῦ und kann nicht von einem irdischen Königtum verstanden werden, weil weder jedem Weisen ein irdisches Reich zuteil wird, noch die Könige immer Weisheit besitzen — sonst brauchten sie ja vom Verfasser nicht zum Streben nach der Weisheit aufgefordert und mit dem göttlichen Strafgericht bedroht zu werden. Auch das Königtum des stoischen Weisen (vgl. Philo de somn. II, 244; de agric. 10; de post. Caini 41 u. ö.) ist hier nicht gemeint; denn da dasselbe in der Zügelung der Begierden und Leidenschaften besteht, so würde man einen Rückschritt des Gedankens erhalten: durch Beobachtung der Gebote wird die ἀφθαρσία, d. h. nach dieser Erklärung die Tugend, gesichert — diese bringt den Menschen Gott nahe — so gelangt der Weise zur Herrschaft — nämlich zu einem Leben nach den Geboten. Auch deshalb kann ἀφθαρσία nicht die Tugend bedeuten, weil diese sich gerade in der Beobachtung der göttlichen Gebote zeigt und in derselben besteht, nicht aber durch diese sicher herbeigeführt wird. Wohl aber sichert der Mensch sich durch treue Beobachtung der göttlichen Vorschriften eine glückliche Ewigkeit. Wie an den anderen Stellen, so ist also auch hier unter ἀφθαρσία die Seligkeit im Jenseits zu verstehen. Eine bloße Fortexistenz der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe kann ἀφθαρσία nicht bedeuten, weil sie nicht allen Menschen in Aussicht gestellt wird, sondern nur jenen, welche nach Weisheit streben. Sie ist also ein Lohn. Folglich schildert auch die Wendung ἐγγὺς εἶναι θεοῦ den Zustand der Frommen im Himmel, welcher vom Autor wiederholt als ein „Herrschen“ bezeichnet wird (5, 16; 3, 8)<sup>1)</sup>. Freilich erscheint es auffallend, daß die Gottesnähe durch die Seligkeit „bewirkt“ wird (19), während sie doch gerade die Ursache der Seligkeit ist. Indessen werden in diesem Sorites Ursache und Wirkung nicht so scharf auseinander gehalten. Die Beobachtung der Gebote wird tatsächlich durch die Liebe hervorgebracht, trotzdem steht v. 18b nicht ποιῇ, sondern es ist ἐστίν zu ergänzen. Daher darf ποιῇ v. 20 nicht allzusehr betont werden. Ohne sich eines Denkfehlers schuldig zu machen, kann man sagen: durch Beobachtung der Gebote Gottes kommen wir in den Himmel (ἀφθαρσία), der Besitz des Himmels aber hat im Gefolge und führt

<sup>1)</sup> Es ist also nicht richtig, daß „alle deutlichen Spuren eines Glaubens an ein zukünftiges Leben im Buche der Weisheit sich auf den ersten Teil (1—5) beschränken“, wie W. Weber, Z. f. w. Th. 1911, 323 behauptet.



herbei (ποιεῖ) die Nähe Gottes, weil Gott im Himmel wohnt (9, 10, 17).

V. 21 bietet die Anwendung (οἶν). Das Herrschen „in Ewigkeit“ bezeichnet nicht eine lange Dauer der irdischen Regierung; denn ein König kann zu seinen Lebzeiten trotz des Besitzes der Weisheit, die ja nicht mit diplomatischem Geschick identisch ist, um die Krone kommen, und der Autor sah selbst, wie die Römer Herrscher nach Belieben ein- und absetzten. Nicht zu zeitlichem Glück will er dem Menschen, auch dem Hochstehenden (6, 9 ff.; 1, 1 ff.), den Weg weisen, sondern zu ewiger Freude. Außerdem kann wegen des Zusammenhanges βασιλεύειν v. 21 nichts anderes bedeuten als βασιλεία v. 20. Mithin fordert der Hagiograph die Könige auf, durch ein tugendhaftes Leben dafür zu sorgen, daß ihre irdische Herrschaft (21 a) einmal in die ewige Herrschaft übergehe (21 b; vgl. die Erklärung zu 5, 23 d). Wie Gott im Himmel herrscht, so werden auch die Gerechten im Himmel herrschen (3, 8; 5, 16). Über wen sie regieren werden, wird vom Hagiographen nicht angedeutet. Das Jenseits kann ja nur mit inadäquaten Bildern beschrieben werden. Jedenfalls stellt der Verfasser mit jenen Ausdrücken den Seligen das höchste Glück und die größte Macht in Aussicht. Die Weisheit wird dadurch geehrt, daß man ihr Gehör schenkt und sich ihrer Leitung unterwirft. It. übersetzt daher dem Sinne nach richtig: diligite.

Der Abschnitt 17—20 wird durch γὰρ an das Vorhergehende angeschlossen. Da v. 17 mit dem Folgenden eng verbunden ist, so bezieht sich γὰρ auf den Gedanken, der im Kettenschluß entwickelt wird. Der Zusammenhang ist also dieser: Die Weisheit ist über alles erhaben und dabei doch leicht zu erreichen (12—16); denn (γὰρ) schon die Sehnsucht nach ihr genügt, um die Weisheit mit ihrer hauptsächlichsten Wirkung, der ewigen Seligkeit, zu erlangen. Wenn in dem Sorites in sechs Gliedern sieben Begriffe enthalten sind, so ist dies gewiß nicht Zufall, da der Autor auch sonst die Zahlensymbolik liebt (vgl. 7, 22, 23). It. enthält nach v. 21 (It. 22) als 23. Vers: Diligite lumen sapientiae omnes qui praeestis populis, entweder ursprüngliche Randbemerkung als Inhaltsangabe des vorhergehenden Abschnittes (Cornely) oder Doppelübersetzung des griechischen Textes: diligite lumen sapientiae = diligite sapientiam (τιμήσατε σοφίαν); omnes qui praeestis populis = o reges populi (τύραννοι λαῶν) (Reusch).

## 2. Abschnitt.

**Salomo als Lehrer der Weisheit (6, 22—9, 18).****a) Salomo verspricht die Weisheit deutlich zu beschreiben  
(6, 22—25).**

6,22 *Was aber die Weisheit ist und wie sie geworden, will ich verkünden  
Und werde euch [ihre] Geheimnisse nicht verbergen,  
Sondern von Anfang [ihres] Entstehens an will ich sie erforschen  
Und ihre Kenntnis offen darlegen  
Und nicht an der Wahrheit vorbeigehen.*

23 *Noch will ich mit dem blassen Neide etwas zu schaffen haben,  
Weil dieser mit der Weisheit nichts gemein hat.*

24 *Die Menge der Weisen ist ja das Heil der Welt,  
Und ein verständiger König die Wohlfahrt des Volkes.*

25 *Daher laßt euch durch meine Worte belehren; es wird euch nützen.*

22 Der Autor will nun das Wesen der Weisheit (τί δέ ἐστιν σοφία) beschreiben. Er bietet aber keine Definition, sondern läßt uns aus ihren Eigenschaften und Wirkungen auf ihr Wesen schließen. Die Ergänzung von *μοί* zu *πῶς ἐγένετο* gibt der Stelle eine ganz andere Bedeutung und ist durch den Zusammenhang nicht gerechtfertigt. Zenner-Wiesmann übersetzt die Wendung: „wie sie war“, „wie sie sich zeigte“, und findet in dem ersten Stichos die Disposition des folgenden Abschnittes: a) Wesen der Weisheit (7—9), b) Geschichte der Weisheit (10—19). Indessen dürfte es sich empfehlen, die Schriften der älteren Weisheitslehrer, die der Autor doch jedenfalls berücksichtigt hat, zur Erklärung herbeizuziehen. In Prv und in Sir ist von einem Entstehen, einer Schöpfung der Weisheit die Rede (Prv 8, 22 *וַיֵּבֶר, κύριος ἔκτισέν με*; Sir 1, 4. 9: *ἔκτισται σοφία, κύριος ἔκτισεν αὐτήν*; Sir 24, 8 (12): *ὁ κτίσας με*). Unter den *μυστήρια* 22b ist ihr geheimnisvolles Wesen und ihr geheimnisvoller Ursprung zu verstehen, wie sich aus dem vorhergehenden Stichos ergibt. Nun heißt es Job 28, 20 ff.: „Woher kommt die Weisheit, und welches ist die Stätte der Einsicht? Verborgen ist sie vor den Augen der Lebendigen, auch den Vögeln des Himmels verhüllt. Abgrund und Tod sprechen: Unsere Ohren haben ihren Ruf vernommen. Gott kennt den Weg zu ihr und weiß ihre Stätte.“ Also wird auch hier die Frage nach dem Ursprung der Weisheit mit den Gedanken verbunden, daß sie etwas Geheimnisvolles ist. Wir dürfen nach alledem uns

nicht wundern, wenn der Autor der Weisheit ein Entstehen, einen Ursprung zuschreibt. Damit bezeichnet er sie freilich nicht als geschöpflich; denn ihr Ursprung wird 7, 25 ff. als ein geheimnisvoller Ausgang aus Gott hingestellt. Auch wird ausdrücklich und wiederholt bemerkt, daß sie alle Dinge ins Dasein gerufen hat. Sie ist πάντων τεχνίτις (7, 22). Nach biblischem Sprachgebrauch aber bedeutet die Existenz vor aller Kreatur das ewige Sein. Auch die Ewigkeit Gottes wird Ps 89, 2 nicht anders beschrieben, und Johannes sagt, um die Ewigkeit des Logos zu lehren: „Im Anfange war das Wort“ (1, 1). Die Weisheit ist also ewig, wie Gott, ihr Ursprung, ewig ist. Aber die Ausdrücke πῶς ἐγένετο und γένεσις sind nicht nur von dem ewigen Ausgang der Weisheit aus Gott zu verstehen, sondern auch von der Mitteilung der Weisheit an den Menschen. „Salomo“ beschreibt ja sofort, wie er der Weisheit teilhaftig geworden ist. Daß der Autor mit so vielen Wendungen seine Bereitwilligkeit ausspricht, die Wahrheit zu verkünden (οὐκ ἀποκρύψω, ἐξιχνιάσω, θήσω εἰς τὸ ἐμφανές, οὐ μὴ παροδεύσω τὴν ἀλήθειαν, οὔτε μὴν φθόνῳ τετηκότι συνοδεύσω), erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, daß er gegen die griechischen und orientalischen Geheimkulte (μυστήρια) eifert, welche vor den Nichteingeweihten ihre Lehren und ihre oft unsittlichen Zeremonien verbargen und nur den μύσται den Zutritt gestatteten. Diesen elenden Mysterien stellt der Autor ein ganz anderes, erhabeneres Mysterium gegenüber, das der Weisheit (die Übers. der It. sacramenta Dei ist vielleicht durch 2, 22 beeinflusst worden), und dieses will er nicht als ein nur wenigen zugängliches Geheimnis behandeln <sup>1)</sup>, sondern allen offen verkünden. Daß der historische König Salomo von den Mysterienreligionen nichts wußte, ist kein Grund gegen die Annahme, daß der Hagiograph dieselben hier rüge; denn der König Salomo, welcher in diesem Buche auftritt, verrät ja auch Kenntnis der äußeren Lage der Juden in der Ptolemäerzeit und der Termini der griechischen Philosophie sowie der von den Griechen ausgebildeten Wissenschaften (7, 17—21). Im Gegensatz zu dem Verfasser bezeichnet Philo, welcher ebenfalls gegen die heidnischen Mysterien eifert (de special. leg. I, 319), das, was der Alexandrinismus als höchste Weisheit betrachtete, nämlich das Hineindeuten der griechischen Philosophie in die

<sup>1)</sup> Wer in die heidnischen Mysterien sich einweihen ließ, mußte einen Eid schwören, die ihm anvertrauten Geheimnisse zu bewahren (Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, 71 und 96)

III. Schrift, gerade als ein heiliges Geheimnis, das nur für die Auserwählten bestimmt sei und vor den Ohren der großen Menge gehütet werden müsse (de cherub. 48; de sacrific. Ab. et Caini 131; de sonn. I, 191). *ἐξιχνιάσω*: Salomo will die Weisheit und ihre Geheimnisse erforschen ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως. Es ist hier αὐτῆς zu ergänzen wegen des Parallelismus mit *μυστήρια*, wozu sicher αὐτῆς hinzuzudenken ist, und mit *γνώσιν αὐτῆς*. Übrigens würde, auch wenn man *γένεσις* absolut fassen wollte („vom Entstehen aller Dinge an“), der Gedanke der gleiche sein, da bei der Erschaffung der Welt die Weisheit zum ersten Male sich offenbarte. Salomo verspricht weiter, die Kenntnis der Weisheit offen darzulegen (*θήσω εἰς τὸ ἐμφανές*), d. h. sie deutlich zu verkünden, also „die Wahrheit“ zu lehren. — **23** Als Führer auf dem Wege zur Weisheit will er mit dem Neide nicht zusammengehen (*οὐτε συνοδεύσω*), d. h. er will ohne Rückhalt allen sein Wissen von der Weisheit mitteilen. Neid und Weisheit schließen sich gegenseitig aus; der Neidische sucht das, was er besitzt, auch seine Kenntnisse, für sich zu behalten, der Weise läßt die Mitmenschen an denselben teilnehmen und freut sich über ihre Fortschritte. Der Neid wird *τετηκώς* genannt, weil er bewirkt, daß diejenigen, welche ihn hegen, hinschwinden. Zu dieser Stelle vgl. die Personifikation des Neides bei Ovid: Pallor in ore sedet . . . intabescit . . . carpit et carpitur una (Metam. II, 760 ff.). Daß der Weisheitslehrer gern und ohne Entgelt die Weisheit andern mitteilt, hebt auch Sir 51, 23—30 hervor (vgl. besonders v. 25 b *κήσασθε αὐτοῖς [τὴν σοφίαν] ἄνευ ὁρογυρίου*). Sollte auch der Unterricht der Schriftgelehrten unentgeltlich sein, so nahmen doch viele schon in dem Jahrhundert v. Chr. Bezahlung<sup>1)</sup>. Doch nicht die Rabbinen werden von dem Autor mit der Wendung *φθόρῳ τετηκῶτι* getadelt, sondern jene Philosophen, welche nur einem auserlesenen Kreise von Schülern ihr Wissen offenbarten und eine Schranke zwischen gelehrt und ungelehrt errichteten. *παροδεύσω* und *συνοδεύσω* ist ein Wortspiel, ohne daß an eine Bezugnahme auf Heraklit zu denken wäre, wie auch durch die Wendung „blasser Neid“ nicht gerade auf diesen Philosophen angespielt wird<sup>2)</sup>. In v. **24**, der durch metabatisches *δέ* mit dem vorausgehenden verbunden ist, gibt Salomo an, weshalb er die Weisheit allen mitteilen will. Je zahlreicher

<sup>1)</sup> Schürer II<sup>4</sup> 378—380.

<sup>2)</sup> E. Pfeleiderer 304—306; vgl. dagegen Heinisch, Griech. Philosophie 28.



die Weisen sind, die ihr Leben nach Gottes Willen einrichten, desto mehr Einsicht und Tugend ist durch ihr Wort und Beispiel in der Welt verbreitet, und desto besser ist es daher um diese bestellt. Je höher aber der Weise steht, desto mehr kann er wirken, und deshalb fügt Salomo hinzu, daß ein Volk um so besser geleitet wird, je verständiger sein König ist. εὐσταθία bezeichnet den blühenden Zustand des Gemeinwesens auch 2 Makk 14, 5; Est 13, 5 (B 5). Zu dem Gedanken vgl. Plato de rep. V. 473 C; Prv 29, 4; Sir 10, 2, 3. Als Folgerung (ὥστε) aus diesen Prämissen ergibt sich die Mahnung an die Könige, sich belehren zu lassen, um des Glückes, welches der Besitz der Weisheit bietet, teilhaftig zu werden und ihre Untertanen gut regieren zu können.

b) Salomo besaß aus sich selbst nicht die Weisheit, aber auf sein Gebet hin wurde sie ihm zuteil (7, 1—14).

- 7, 1 *Auch ich bin ein sterblicher Mensch gleich allen [anderen] —  
Und ein Abkömmling des ersterschaffenen Erdensohnes.  
Im Leibe der Mutter wurde ich gebildet als Fleisch*
- 2 *In zehnmonatlicher Frist, geronnen im Blute  
Aus Mannessamen, wobei auch die Lust im Beischlaf sich zugesellte.*
- 3 *Auch ich atmete bei meiner Geburt die [allen] gemeinsame Luft ein  
Und fiel auf die Erde, der [von allen] das Gleiche widerfährt,  
Indem ich den ersten allen gleichen Laut in gleicher Weise weinte.*
- 4 *In Windeln wurde ich auferzogen und unter Sorgen;*
- 5 *Denn kein König hat einen andern Anfang und Ursprung.*
- 6 *Gleich ist der Eingang ins Leben für alle, gleich auch der Ausgang.*
- 7 *Daher betete ich, und es ward mir Einsicht gegeben,  
Ich flehte, und es kam zu mir der Geist der Weisheit.*
- 8 *Ich schätzte sie höher als Zepter und Throne  
Und achtete im Vergleich zu ihr den Reichtum für nichts.*
- 9 *Unschätzbaren Edelstein stellte ich ihr nicht gleich;  
Denn neben ihr ist alles Gold nur ein wenig Sand,  
Und Silber hat ihr gegenüber nur als Kot zu gelten.*
- 10 *Mehr als Gesundheit und Schönheit liebte ich sie  
Und gab ihr den Vorzug vor dem Lichte,  
Weil der von ihr [ausgehende] Glanz nie erlischt.*
- 11 *Doch wurden mir alle Güter zugleich mit ihr zuteil,  
Und ungezählter Reichtum war in ihren Händen.*

7,12 *Aber ich ergötzte mich an allen Dingen [nur], weil die Weisheit sie regelt.*

*Ich wußte jedoch nicht, daß sie [auch] deren Schöpferin ist.*

13 *Arglos lernte ich [sie kennen], neidlos theile ich [sie] mit,  
Ihren Reichtum verberge ich nicht;*

14 *Denn sie ist ein unerschöpflicher Schatz für die Menschen,*

*Und die ihn benützen, erwerben sich die Freundschaft Gottes,  
Empfohlen durch die Gaben, welche die Zucht verleiht.*

Bevor der Autor, der sich jetzt offen als König Salomo zu erkennen gibt, die Weisheit beschreibt, schildert er, wie er dieselbe erreicht hat, um den Beweis zu erbringen, daß sie leicht gewonnen werden kann, und daß alle imstande sind, in ihren Besitz zu gelangen. Er zeigt also, daß er in jeder Beziehung den übrigen Menschen gleicht und die Weisheit ihm weder bei seiner Geburt, noch infolge eigenen Verdienstes zuteil geworden ist, sondern daß er sie mit allen ihren Gnadengaben auf sein Gebet hin von Gott erhalten hat. 1  $\kappa\alpha\gamma\omega$ : Auch ich, obwohl Sohn des frommsten Königs von Israel, bin sterblich wie alle andern. Dem  $\mu\acute{\epsilon}\nu$  entspricht kein  $\delta\acute{\epsilon}$ ; denn v. 3 führt keinen Gegensatz ein. Entweder hat  $\mu\acute{\epsilon}\nu$  hier den Wert einer Versicherungspartikel, „fürwahr“, oder es liegt ein Anakoluth vor, und der Gegensatz findet sich v. 7: Ich bin zwar ein sterblicher Mensch, aber ich erlangte dennoch die Weisheit durch mein Gebet.  $\theta\eta\eta\tau\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  B<sup>a b</sup> (superscriptum) A min. It. Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; Kopt. übersetzt nur  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ , gibt aber 9, 14  $\theta\eta\eta\tau\acute{\omega}\nu$  mit  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$  wieder; om.  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  B\* s. Der  $\gamma\eta\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma \pi\rho\omega\tau\acute{o}\pi\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$  ist Adam (vgl. Gn 2, 7; Sir 17, 1).  $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\pi\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$  findet sich noch Sap 10, 1 und zwar als Adjektiv; daher ist es wohl auch an unserer Stelle als solches aufzufassen. Der Mensch ist der Erde entsprossen, also sehr niedriger Abkunft.  $\acute{\epsilon}\gamma\lambda\acute{o}\phi\eta\nu \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ : grammatisches Subjekt ist  $\acute{\epsilon}\gamma\omega$ , logisches  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ . Das Ich ist also nicht die Seele, sondern der Mensch; denn die Seele kann nicht als Fleisch gebildet werden. Der Verfasser hätte sonst erklären müssen: Ich bekam Fleisch. Der Körper gehört nach der Auffassung des Autors als substantieller Teil zu dem Ich; er ist in seinen Augen für die Seele keine unerfreuliche Last (vgl. Plato und Philo), und dieselbe braucht sich nicht nach dem Augenblicke zu sehnen, in welchem sie sich von dem Leibe trennen darf. Derselbe Gedanke findet sich in gleicher Form Ps 138 (139), 15 (hebr.): „Nicht war mein

Geheim dir verborgen, da ich gebildet wurde im Geheimen, gewirkt wurde in den Tiefen der Erde“ (d. h. im Mutterleibe, der mit der Erde verglichen wird). — 2 Im Altertum nahm man zehn Monate (*δεκαμηνιαίω χρόνῳ*) als Dauer der Schwangerschaft an; der letzte Monat wurde dabei als voll gerechnet <sup>1)</sup>. *παγείς ἐν αἵματι*: Nach der Ansicht der Alten lieferte das Menstrualblut den Stoff zur Bildung des kindlichen Körpers, indem man glaubte, daß es infolge des Hinzutritts des *σπέρμα ἀνδρός* Konsistenz erhalte und gerinne wie die Milch unter dem Einflusse des Labs <sup>2)</sup>; vgl. Job 10, 10: „Hast du nicht wie Milch mich hingegossen und wie Käse mich gerinnen lassen?“ Im Menstruationsblut also ging die Bildung des Körpers vor sich (*ἐν αἵματι*). Mit den Ausdrücken *σάοξ* und *παγείς* will Salomo darauf hinweisen, daß er sich ebensowenig wie jeder andere Mensch seines Ursprunges rühmen dürfe. Nicht genug damit, macht er noch darauf aufmerksam, daß bei seiner Empfängnis auch die sinnliche Lust nicht gefehlt hat: *ἡδονῆς ὕπνῳ συνελθούσης* (*ὕπνον* s. 23. 106. 253. 261 It. Syr.). Wenn man mit Syr. *ἡδονῆς* von *ἐκ* abhängig sein läßt, so erhält man den Gedanken, daß die Lust zur Empfängnis beiträgt. Nimmt man mit Kopt. die Worte *ἡδονῆς ὕπνῳ συνελθούσης* als Gen. abs., so ergibt sich als Sinn, daß selbst bei der Empfängnis des Königs Salomo jene den Menschen beschämende Lust nicht ausgeschlossen war; *καί* hat in diesem Falle steigernden Sinn: „auch“. Der Zusammenhang läßt beide Auffassungen zu, doch ist letztere vorzuziehen, da es dem Salomo sichtlich darauf ankommt, zu zeigen, daß menschliche Schwäche und Nichtigkeit kein Hindernis ist, um in den Besitz der Weisheit zu gelangen. — 3 *ἴσα* om. s. f. g.; 248 hat *ἦσα* = *ἴσα*; It. (emisi) und Aeth. übersetzen, als ob *ἦχα* (so Complut.) dastände. — Wie bei der Empfängnis, so hatte Salomo auch bei der Geburt vor den andern Menschen keinen Vorzug. Er atmete dieselbe Luft ein wie sie und fiel infolge seiner Hilflosigkeit zur Erde (*κατέπεσον*) oder richtiger, er wäre zur Erde gefallen, wenn ihn nicht die Arme der Hebamme aufgefangen hätten. *ὁμοιοπαθῆ* bedeutet nicht, daß die Erde gleichen Wesens ist wie der Mensch (It.: *similiter factam terram*), sondern, daß sie von allen Menschen das gleiche erleidet wie von

<sup>1)</sup> Arist. Hist. anim. VII, 4; Plinius Hist. nat. VII, 5; Vergil. Ecl. 4, 61; Ovid Fast. I, 33.

<sup>2)</sup> Arist. de generat. anim. II, 4; Plinius Hist. nat. VII, 15.

Salomo, nämlich, daß dieselben bei der Geburt auf sie fallen. Der erste Laut, den Salomo nach der Geburt von sich gab, war ein Weinen (*πλάιων*), wie dies bei den neugeborenen Kindern der Fall ist. *ἴσα* ist Adverb., *πρώτην φωνήν* ist abhängig von *πλάιων* als Akk. des Inhaltes. — 4 Auch als kleines, der Erziehung bedürftiges Kind unterschied sich Salomo nicht von andern Kindern; er mußte in Windeln gewickelt werden und machte denen, welche ihn zu pflegen hatten, also vor allem den Eltern, viele Sorgen (*ἐν φροντίσιν*). — *ἐν φροντίσιν* B 23. 68. 157. 248. 261 Arm. Aeth.; om. *ἐν* s A 55. 106. 253. 254. 296 It. Kopt. Syr<sup>hex</sup>. *ἀνεστράφη* nur A 157 Syr. — 5 Alle Könige müssen der menschlichen Arm-seligkeit und Schwäche ihren Tribut zahlen; deshalb (*γὰρ*) hat auch Salomo keinen Vorzug gehabt bei seiner Empfängnis, Geburt und Erziehung. *γενέσεως ἀρχή* bedeutet nicht den Beginn der Entstehung, d. h. die Empfängnis; denn Salomo erinnert hier auch an seine Geburt und früheste Kindheit, wovon er 1—4 gesprochen hat. Der Gen. ist also appositiv: der Anfang, nämlich die Entstehung; vgl. *ἡ ὥϊα τῆς φρονήσεως* 3, 15. Statt *βασιλεύς* haben *βασιλεὼν* A 55. 106. 261. 296 Arm. Aeth. Die Vorlage der It. ist zweifelhaft wegen ihrer Übersetzung 9, 13. — 6 Aber nicht nur die Könige, sondern alle Menschen sind in der Geburt einander gleich. Unwillkürlich denkt Salomo hier auch daran, daß selbst beim Tode kein Mensch vor den anderen einen Vorzug hat. Statt *βίον* haben *κόσμον* s 157 Kopt. Arm.

7 Da Salomo als Herrscher ganz besonders der Weisheit bedurfte (vgl. 9, 5 ff.), aus sich selbst aber dieselbe infolge seiner schwachen menschlichen Natur nicht besaß (7, 1—6), so (*διὰ τοῦτο*) betete er um dieselbe und erhielt sie sofort (vgl. 8, 21). Das Gebet wird mitgeteilt Kap. 9 (vgl. 1 Kg 3, 6 ff.). *φρόνησις* wird durch den parallelen Ausdruck *πνεῦμα σοφίας* erklärt. Die Weisheit wird ein Geist genannt, weil sie nicht materiell ist (vgl. 1, 5. 6). *ἡλθέν μοι* statt *ἐπ' ἐμέ* bezeichnet auch 7, 11 a das Zuteilwerden eines objektiven Gutes. — 8—10 urteilt „Salomo“ gerade so über die *σοφία* wie der historische Salomo 1 Kg 3, 9. 11. Er schätzt die Weisheit höher als alle irdischen Güter, Herrschaft, Reichtum, Gesundheit und Schönheit, ja höher als das Sonnenlicht. So wird auch von älteren Weisheitslehrern hervorgehoben, daß ihr Wert Silber, Gold und Edelsteine, alle Reichtümer und Kostbarkeiten übersteigt (Prv 3, 14. 15; 8, 19; 16, 16; 8, 11; Job 28, 15—19). 9 a *ἀτίμητον* „unschätzbar“ B s A min. Aeth. Syr<sup>hex</sup>;



τίμων „geschätzt“, „kostbar“ 248. 253 It. Syr. Kopt. Arm. *ψάμμος*: praem. *ὥς* *κ<sup>e</sup>α* 23. 248. 253. 296 Syr. Kopt. Arm. Syr<sup>hex</sup>; wohl beeinflußt von *ὥς* *πηλός* 9c. Wichtiger als alle äußeren Güter, als alles Gold der Welt (*πᾶς χρυσός*) ist die Gesundheit (vgl. Sir 30, 14—16); aber Salomó zieht auch dieser die Weisheit vor. Wertvoller als die Güter des Leibes, Gesundheit und Schönheit, ist das Sonnenlicht; denn daß dieses unter *φῶς* zu verstehen ist und nicht das Augenlicht, die Fähigkeit zu sehen, ergibt sich, abgesehen davon, daß letzteres unter 10a (*ὄψια*) inbegriffen ist, aus dem nächsten Stichos (vgl. auch 7, 29). Allein Salomo will, wenn ihm die Wahl gestellt würde, lieber das Licht der Sonne als die Weisheit entbehren (*ἀντὶ φωτός ἔχειν*). Ohne Sonne wäre das Leben nichts wert, vielleicht gar unmöglich, aber dieselbe ist doch nur ein irdisches Licht und läßt den Menschen nur irdische, sinnliche Dinge erkennen und an ihnen sich ergötzen. Die Weisheit aber erleuchtet den Geist und befähigt den Menschen, von den Kräften der Seele in richtiger Weise Gebrauch zu machen, so daß er imstande ist, sich die Seligkeit zu verdienen. Sie strahlt ihm also nicht nur in diesem, sondern auch in jenem Leben (6, 17—20). Somit geht von ihr ein *ἀκοίμητον φέγγος*, ein nichtschlafendes, beständig leuchtendes Licht aus, und während die Sonne untergeht, zeigt sie dem Menschen immer den rechten Weg und führt ihn zu Gott. — 11 *δέ* ist nicht metabatisch, sondern bezeichnet einen Gegensatz: Ich zog die Weisheit allen Schätzen vor und war sogar bereit, auf diese um ihretwillen zu verzichten; indessen (*δέ*) erhielt ich gerade mit ihr alle Güter. *τὰ ἀγαθὰ πάντα* sind die eben genannten Schätze: Ehre, Reichtum, Gesundheit, Schönheit und das Licht (vgl. 1 Kg 3, 11—14). *ἤλθεν μοι*: Salomo erhielt dieselben also nicht infolge persönlichen Zutuns, sondern als Gabe Gottes und der Weisheit (*ἐν χειρὶ ἀντιῆς*). Zu dem Gedanken, daß die Weisheit auch zeitliche Güter dem Menschen verleiht, vgl. Prv 3, 16; 8, 21. Nach 1 Kg 3, 13; 2 Chr 9, 22 war Salomos Reichtum größer als der aller anderen Könige. Derselbe wird beschrieben 1 Kg 10; 2 Chr 9, 13—21; Sir 47, 18. *ἐν ταῖς χειρὶν* B; om. *ταῖς* B<sup>a</sup> b A min.; *ἐν χειρὶ* *κ*. Der jüdische Midrasch erblickt in dem Gebete Salomos um die Weisheit berechnende Klugheit; denn er habe genau gewußt, daß er mit der Weisheit auch alle anderen Güter erhalten werde<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Georg Salzberger, Die Salomosage in der semitischen Literatur, I. Teil, Diss., Heidelberg 1907, 71.

12 ἐπὶ πάντων B 23, 68. 157. 261; ἐπὶ πᾶσιν \* A 55. 106. 248. 253. 254. 296. Erstere Lesart ist als die ungewöhnlichere vorzuziehen. — Obwohl Salomo die irdischen Güter der Weisheit weit nachstellte, so erfreute er sich doch (δέ) an ihnen, und zwar, weil die Weisheit αὐτῶν ἡγεῖται. Damit will er nicht sagen, daß er die Weisheit vor ihnen erhalten habe, sondern daß dieselbe alle Menschen und somit auch ihn lehrt (Praes.), den richtigen Gebrauch von ihnen zu machen, sie nach Gottes Willen zu benutzen. Auch die Sünder freuen sich derselben, aber sie übersehen, weshalb sie den Menschen von Gott gegeben werden. Daß Salomo in der Anwendung der ihm von der Weisheit verliehenen Machtmittel zuweilen fehlgriff, daß er z. B. die Untertanen bedrückte (1 Kg 12, 4. 14), läßt der Autor hier außer Betracht; denn er schildert den idealen König Salomo. Ein anderer Weisheitslehrer beschreibt den historischen Salomo (Sir 47, 19. 20). — γένεσιν B \* 23. 253. 261 Syr.(?); γενέτω A min. It. Kopt.(?) Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. γένεσις bezeichnet einfach die Weisheit als die Ursache, die Quelle der irdischen Güter, γενέτις (genetrix; It. mater) personifiziert sie (vgl. τεχνίτις 7, 22; μύσις, αἰρετίς 8, 4). Da 11b (ἐν χειρὶ αὐτῆς) und 12a die Weisheit persönlich auftritt, so ist dies auch 12b anzunehmen; der Parallelismus spricht jedenfalls für γενέτις; 12a ist die Weisheit Führerin, 12b Schöpferin und Spenderin der irdischen Dinge. ἡγροῦν kann sich nicht auf die Zeit beziehen, da Salomo im Besitze der Weisheit war; denn da hätte er ihren vollen Wert erkennen und auch einsehen müssen, daß sie selbst es ist, welche alle Güter dem Menschen verleiht. Da das Imperf. nur die Dauer bezeichnet, so hat Salomo hier jene Jahre im Auge, in denen er der Weisheit entbehren mußte, bis zu dem Augenblicke, da er um dieselbe flehte und sie erhielt. Salomo spricht von dem, was gewesen ist, im Gegensatz zur Gegenwart (Blaß<sup>2</sup> 197). Bevor er die Weisheit empfangen hatte, konnte er über ihren vollen Wert noch im unklaren sein, da Gott ihm im Traumgesicht nur mitgeteilt hatte, daß er ihm außer der Weisheit noch Reichtum, Macht und langes Leben geben werde, nicht aber, daß diese Güter eine Frucht der Weisheit selbst seien (1 Kg 3, 11—14). — Wenn, wie so oft behauptet wird, der Autor wie Plato und Philo die Materie als böse angesehen hätte, so hätte er verlangen müssen, daß man auf die irdischen Güter möglichst Verzicht leiste. Statt dessen lehrt er, daß der Mensch sich an ihnen unbesorgt freuen könne, nur eben in der richtigen

Weise, geleitet von der Weisheit. Die philonische Askese findet also bei ihm keine Billigung <sup>1)</sup>).

**13** Salomo lernte die Weisheit und ihren Wert kennen (*ἐμαθον*) ohne den selbstsüchtigen Hintergedanken, dieselbe für sich allein zu behalten (*ἀδόλως*), da er die Weisheit um ihrer selbst willen von Gott erbeten hatte und nicht wegen der irdischen Güter, die sie ihm mitbrachte. *ἀδόλως* und *ἀφθόνως* ist Paronomasie; zu *ἀφθόνως* vgl. 6, 23. Während 6, 22 Salomo die Weisheit als ein Geheimnis beschreibt, das er offenbaren will (*μυστήρια*), stellt er sie hier als einen Schatz hin, aus dem er allen mitzuteilen bereit ist (*πλοῦτος*, *θησαυρός*). *μεταδίδωμι, οὐκ ἀποκρύπτωμαι*: Er will jetzt (Praes.) den Lesern die Schatzkammer der Weisheit öffnen. *πλοῦτος* bezeichnet nicht nur irdische Kostbarkeiten (7, 11), sondern vor allem auch die geistigen und ewigen Güter. **14** Salomo braucht den Reichtum nicht zu verbergen, sondern kann ihn mit vollen Händen mitteilen, da (*γάρ*) die Weisheit unerschöpflich ist und dieser Schatz durch Freigebigkeit keine Einbuße erleidet (*ἀνεκλιπής* *θησαυρός*). — *ὅν (ὁ 23. 253) οἱ χορησάμενοι* B s\* It. Kopt. Arm. Syr<sup>hex</sup>; *ὃν οἱ ζητήσαντες* s<sup>ca</sup> A min. Syr. Aeth. Letztere Lesart ist entstanden, weil man an der seltenen, aber nicht unmöglichen Verbindung von *χοῦσθαι* mit dem Akk. (vgl. Moulton S. 97) Anstoß nahm. *χορησάμενοι*: Der Schatz der Weisheit darf nicht unbenutzt bleiben; der Mensch muß sich vielmehr von der Weisheit über den Willen Gottes belehren lassen und denselben zur Richtschnur seines Lebens machen. Indem er mit der Weisheit mitwirkt, gewinnt er die Liebe und Freundschaft Gottes (*φιλίαν*). Mag *παιδεία* das religiös-sittliche Leben nach Gottes Geboten bedeuten (vgl. 1, 5) oder aber den Unterricht über die Weisheit (6, 17), jedenfalls sind unter den *δωρεαί* Handlungen zu verstehen, welche die Frucht religiösen Wissens und Lebens sind; durch diese erwirbt sich der Mensch Gottes Wohlgefallen (*συσταθέντες*). Der Autor spielt hier an auf die Sitte, hohen und einflußreichen Personen Geschenke (*δωρεάς*) zu senden (*στέλλεσθαι* bedeutet auch „schicken“), um sich durch dieselben ihrer Gunst zu empfehlen (*συσταθέντες*). Der Aorist *ἐστέλλαντο* ist gnomisch.

<sup>1)</sup> Heinisch, Griech. Philosophie 55.

c) Salomo preist die göttliche Weisheit, die Mutter der menschlichen Weisheit (7, 15—8, 1).

a) Er bittet Gott, daß er ihm bei seinem Vorhaben, die Weisheit zu beschreiben, beistehe (7, 15—22a).

7,15 *Mir aber möge Gott verleihen, nach [meiner] Einsicht zu reden  
Und dem Verliehenen entsprechend zu denken;  
Denn er selbst ist Führer der Weisheit  
Wie auch Wegweiser der Weisen.*

16 *In seiner Hand sind wir ja wie unsere Worte,  
Jede Einsicht und das Geschick in praktischen Dingen;*

17 *Denn er selbst hat mir untrügliche Kenntnis der Dinge verliehen,  
So daß ich den Bau des Weltalls und die Wirksamkeit der  
Elemente verstehe,*

18 *Anfang und Ende und Mitte der Zeiten,  
Den Wechsel der Sonnenwenden und den Wandel der Zeiten,*

19 *Den Kreislauf der Jahre und die Stellungen der Gestirne,*

20 *Die Natur der Tiere und die Triebe der wilden Tiere,*

*Die Macht der Geister und die Gedanken der Menschen,*

*Die Verschiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln --*

21 *Was verborgen ist und sichtbar, erkannte ich;*

22a *Denn die Künstlerin des Alls, die Weisheit, hatte es mich gelehrt.*

15 δῶρή: so alle Zeugen außer It. ed. Clem., welche dedit bietet (Sangerm, Corbei.<sup>1,2</sup> Amiat. ed. Sixt. haben jedoch det). δεδομένων B 68. 157. 248; διδομένων 253. It. Kopt. Aeth.; λεγομένων s A min. Syr. Arm. Syr<sup>hex</sup>. ΑΕΔΟΜΕΝΩΝ konnte leicht in ΑΕΓΟΜΕΝΩΝ verlesen werden, zumal wenn der Abschreiber sich daran erinnerte, daß Salomo unmittelbar vorher in Aussicht gestellt hatte, über die Weisheit zu reden (εἰπεῖν). Dagegen war διδομένων nicht so leicht mit λεγομένων zu verwechseln. Ursprüngliche Lesart ist also δεδομένων, aus welcher sowohl διδομένων wie λεγομένων entstand. Indem Salomo nun, da er an den Reichtum und die Erhabenheit der Weisheit sich erinnert (7, 8—14), mit der Beschreibung der göttlichen Weisheit selbst beginnen will, empfindet er in tiefster Seele die Schwierigkeit dieser Aufgabe und bittet daher Gott um seinen Beistand. Da c und d sich entsprechen, so liegt es nahe, auch a und b als parallele Glieder aufzufassen. τὰ δεδόμενα wäre dann die Gabe zu reden (δῶρη εἰπεῖν), seine Gedanken in äußere Form zu kleiden. Es ist



ja sehr wahrscheinlich, daß τὰ δεδομένα inhaltlich mit dem durch δόνη Erbetenen sich deckt. Gott soll dem Salomo aber nicht nur die Gabe der Rede verleihen, sondern ihm auch befähigen, solche Gedanken zu hegen (ἐνθυμηθῆναι), welche dieser großen Gnade entsprechen (ἀξίως τῶν δεδομένων), damit er nichts verkündige, das falsch und der Weisheit unwürdig wäre. Der Inhalt der Rede soll der Form entsprechen, und beides dem erhabenen Gegenstande, der Weisheit, angemessen sein. κατὰ γνώμην wird von den meisten Überss. und Exegeten mit „nach Wunsch“ wiedergegeben, nämlich nach dem Wunsche, die Menschen zur Erkenntnis der Weisheit zu führen. Der Parallelismus aber empfiehlt, κατὰ γνώμην durch ἐνθυμηθῆναι zu erklären und zu übersetzen: „nach dem Maße meiner Einsicht“ (so vielleicht It. [ex sententia] und Kopt.). Salomo bittet Gott also auch in diesem Stichos, es möge die äußere Form seiner Rede (εἰπεῖν) mit seinen Gedanken (κατὰ γνώμην) harmonisieren. Dabei liegt hier der Nachdruck auf der Darstellung (εἰπεῖν), im zweiten Stichos auf dem Inhalt (ἐνθυμηθῆναι). ἐμοί ist mit Nachdruck vorangestellt, weil zwar viele von Gott Weisheit empfangen (7, 14), er aber, Salomo, der berufene Weisheitslehrer ist; δέ bezeichnet den Übergang. τῆς σοφίας ist, wie das parallele Glied lehrt, Gen. subj. Gott zeigt sich als Führer der Weisheit, indem er sie den Menschen zuführt, in das Herz der Menschen einsenkt und ihre Wirksamkeit bestimmt. διορθωτής ist nicht in der eng begrenzten Bedeutung von corrector zu nehmen, sondern wegen des Parallelismus (ὁδηγός) im Sinne von Leiter, Lenker, Wegweiser, da διορθοῦν die Grundbedeutung „eine gerade Richtung geben“ hat. Gott begnügt sich also nicht damit, die Weisheit dem Menschen nur zu verleihen, sondern er sorgt auch dafür, daß derselbe von der Weisheit den rechten Gebrauch macht, indem er ihm in seinem Denken und Handeln beisteht und ihn auf dem rechten Wege erhält. Weil (ὅτι) Gott dem Menschen Weisheit gibt und auch den Weisen nicht im Stiche läßt, so wendet Salomo sich an ihn, da er es jetzt unternimmt, die Weisheit zu beschreiben. — 16 Gott ist der Weisen Wegweiser, weil (γὰρ) alle Menschen von Gott abhängig sind, und zwar in jeder Beziehung, in ihrem Reden, Denken und Tun. Während Salomo hier 15d begründet, zeigt er v. 17 an einem Beispiel (γὰρ), daß Gott „Führer der Weisheit“ ist (15c), indem er daran erinnert, daß Gott ihm alles Wissen mitgeteilt hat; er darf deshalb auch hoffen, daß er ihm jetzt, da er die Weisheit preisen will,

beistehen werde. 15c—16b ist also chiasmisch geordnet; 15c wird durch 16b, 15d durch 16a erläutert. Das Wissen Salomos erstreckt sich auf alle existierenden Dinge (*τὰ ὄντα*), welche in dem sich anschließenden Infinitivsätze einzeln aufgezählt werden, und es ist unfehlbar (*ἀψευδής*), da es ihm Gott verliehen hat, welcher dem Irrtum nicht unterworfen ist. — *οὐσίαις κόσμον* ist eine bei den griechischen Schriftstellern sich häufig findende Bezeichnung des Weltsystems. Unter *στοιχεῖα* werden erst etwa von Christi Geburt an nicht nur die elementaren Kräfte, sondern auch die Sternenmächte und die Dämonen verstanden. *Στοιχεῖον* heißt „Sternbild“ zuerst bei Hippobatus im 1. nachchristl. Jahrh., indem der Glaube an Astral- und Elementargeister sich mit dem Dämonenglauben verband<sup>1)</sup>. Da v. 19 von den Gestirnen und v. 20 von der Geisterwelt die Rede ist, so ist hier nur an die vier Elemente zu denken, aus denen nach der Auffassung der Alten sich die Welt zusammensetzt. Als ein Beweis für tiefgehende philosophische Kenntnisse des Autors kann man diesen Ausdruck nicht anführen<sup>2)</sup>. — 18a will Salomo nicht behaupten, daß er von der Einteilung des griechischen Monats in drei Abschnitte Kenntnis habe; denn dies brauchte ihm nicht von Gott gelehrt zu werden. Es ist auch nicht die Einteilung des Jahres in Herbst (*ἀρχή*), Sommer (*τέλος*) und Winter nebst Frühling (*μεσότης*) gemeint; denn man unterschied entweder zwei oder vier Jahreszeiten. An Perioden der Weltgeschichte ist ebenfalls nicht zu denken, da das Weltende (*τέλος*) auch dem Salomo verborgen war. Wie aus dem folgenden hervorgeht, handelt es sich vielmehr um chronologische Kenntnisse. Salomo vermag „Anfang, Ende und Mitte der Zeiten“ zu bestimmen durch astronomische Beobachtungen und mathematische Berechnungen. 18b ist nicht *τροπὸν* (Compl., „Veränderung der Sitten und Gebräuche“) zu lesen, sondern *τροπῶν*, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt. Unter *τροπαί* (mit oder ohne *ἡλίου*) sind die Sonnenwenden (Solstitien) zu verstehen. *τροπῶν* ist Gen. subj. wie sämtliche Genitivi in diesem Satze; damit ist nicht ausgeschlossen, daß Salomo auch von den Wirkungen der Sonnenwenden Kenntnis hat. *μεταβολαὶ καιρῶν* heißt „Wechsel der Zei-

<sup>1)</sup> Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum<sup>2</sup>, Tübingen 1912, 158; Diels, Elementum, Leipzig 1899, 44 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. über den Gebrauch von *στοιχεῖον* Stephanus, Thes. ling. graecae. Das Wort findet sich auch 2 Makk 7, 22; Hebr 5, 12; 2 Petr 3, 10.

ten“, zunächst der Jahreszeiten mit ihrer Verschiedenheit der Temperatur, ihrem Einfluß auf die Flora usw., der Wechsel der Monate und der Wechsel von Tag und Nacht. Da auch dem ungebildeten Manne diese durch die verschiedenen Stellungen der Sonne herbeigeführten Naturerscheinungen nicht fremd sind, Salomo aber sich rühmt, daß Gott ihm dieselben gelehrt hat, so ist vor allem an die tiefer liegenden Ursachen der Solstitien und der Wechsel der Zeiten zu denken. — 19 *ἐναντιῶν* B s<sup>c a</sup> 23. 68. 106 Syr. Arm. Aeth.; *ἐναντιῶ* s\* (der aber auch *κύκλου* liest [s<sup>c a</sup> corr. in *κύκλου*]) A 55. 157. 248. 253. 254. 296 It. Kopt. Syr<sup>hex</sup>. Beide Lesarten sind gleich gut bezeugt, doch dürfte der Plur. *κύκλους* den Plur. *ἐναντιῶν* fordern. Salomo kennt also auch den genauen Zeitpunkt, an welchem das Jahr anfängt und aufhört, und besitzt damit die Fähigkeit, Sonnen- und Mondjahr durch Einsetzung der Schaltmonate in Einklang zu bringen (griechischer Kalender). Sodann versteht er die Stellungen der Gestirne (*ἀστέρων θέσεις*) und ist somit imstande, die Zugehörigkeit der einzelnen Sterne zu einem bestimmten Bilde des Himmels zu bestimmen sowie aus ihrem Erscheinen und ihrer Stellung die Zeit zu berechnen<sup>1)</sup>. — 20 Unter den „Naturanlagen der Tiere“ sind die Triebe (*θυμοί*) der wilden Tiere inbegriffen, doch werden diese von Salomo eigens genannt, da die in der Wildnis hausenden Tiere in ihren Lebensäußerungen nur selten und schwer beobachtet werden können, dieselben also auch nur wenigen Menschen bekannt sind<sup>2)</sup>. *πνευμάτων βίαι* bedeutet nicht „die Gewalt der Winde“ (It. vim ventorum)<sup>3)</sup>. Daß die Winde zwischen Menschen und Tieren erwähnt wären, könnte zwar nicht auffallen, da sogleich die Menschen zwischen die Tieren und die Pflanzen eingereiht werden. Auch wäre wohl die Gewalt der Winde ein dem Salomo würdiger Gegenstand des Wissens gewesen, da es sich dabei auch um die tiefer liegenden

<sup>1)</sup> Wie sehr man damals Chronologie und Astronomie schätzte, geht hervor aus Cic. de nat. deor. II, 61, 153: Hominum ratio non in coelum usque penetravit? Soli enim ex animantibus nos astrorum ortus, obitus cursusque cognovimus, ab hominum genere finitus est dies, mensis, annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus quae, quantae, quando futurae sint.

<sup>2)</sup> Der jüdische Midrasch weiß sogar zu berichten, daß Salomo auch die Stimmen aller Tiere verstanden habe (Salzberger 73). Es dürfte dies eine Weiterbildung der Erzählung 1 Kg 5, 13 und der Wendung *φύσεις ζώων* Sap 7, 20 sein.

<sup>3)</sup> In diesem Sinne findet sich die Phrase auch bei Philo de opif. m. 58.

Ursachen und Folgen handeln würde. Indessen spricht hier Salomo von vielen Kräften der *πνεύματα* (*βίαι*; vgl. dagegen *βία ἀνέμων* 4, 4). Sodann nennt er in dem ganzen Abschnitt stets eng Zusammengehöriges. Den Gedanken der Menschen kann nun als verwandter Gegenstand nur etwas Geistiges, Unsichtbares, Geheimnisvolles entsprechen. Unter *πνεύματα* sind also Geister zu verstehen, und zwar die Dämonen; denn Salomo spricht unmittelbar vorher von den *θηρία*, und im späteren Judentum war der Glaube an Dämonen weit verbreitet<sup>1)</sup>. Die Anordnung Tiere, Geister, Menschen, Pflanzen ist zwar nicht logisch, wohl aber psychologisch; indem Salomo auf die Wut der Bestien hinweist, erinnert er sich an die den Menschen schädigenden Kräfte der bösen Geister; dies wiederum gibt ihm Gelegenheit, darauf aufmerksam zu machen, daß ihm auch die Gedanken der Menschen nicht verborgen bleiben, und zuletzt hebt er seine botanischen Kenntnisse, das Gegenstück zu seinem Wissen auf dem Gebiete der Zoologie, hervor. *πνευμάτων βίαι* bedeutet nicht „Gewalt über die Geister“; denn *πνευμάτων* ist Gen. subj., wie die vorhergehenden Genitivverbindungen beweisen. Die Juden meinten, daß die Geister auf die sichtbare Natur und den Menschen einzuwirken vermöchten, und man war überzeugt, daß die Zauberer die Dämonen zwingen könnten, ihnen dienstbar zu sein. Als Haupt aller Zauberer aber betrachtete man den Salomo, und unter seinem Namen waren viele Zauberformeln und Zauberbücher im Umlauf. Auch von Josephus (Ant. VIII, 2, 5 § 45) wird dem Salomo Gewalt über die Geisterwelt zugeschrieben. Man glaubte, daß die Dämonen ihm gehorchen mußten und aus den von ihnen Besessenen wichen, wenn man sich der Zauberformeln bediente, die er verfaßt und hinterlassen habe. Die Mischna erzählt, daß Hiskia ein Heilmittel- und Zauberbuch des Salomo verborgen habe (Pesachim IV, 9). Die Legende wucherte später weiter, so daß im Talmud und Midrasch Salomo als Herr der Geister erscheint, die ihm beim Bau des Tempels dienen und ihm die Bäder heizen müssen<sup>2)</sup>. Das christliche Testament Salomos, welches bestimmt ist für „die Kinder Israels, damit sie die Kräfte der Dämonen kennen lernten und ihre Gestalten und die Namen der Engel, unter deren Gewalt die Dämonen stehen“, enthält eine ganze Anzahl von Zaubermitteln und Beschwörungsformeln zur Abwehr

<sup>1)</sup> Vgl. Bousset<sup>2</sup> 381 ff.; Couard 62 ff.

<sup>2)</sup> Salzberger 88 ff., besonders 92 ff.



der feindlichen Elemente <sup>1)</sup>). Auch auf Zauberpapyri kommt der Name des Salomo vor <sup>2)</sup>), ebenso erscheint Salomo in der arabischen und der äthiopischen Sage als Bezwinger der Dämonen <sup>3)</sup>).

*διαλογισμοὶ ἀνθρώπων*: Wie Salomo die Gewalt der Geister nicht zu ergründen vermag, wenn dieselbe sich nicht äußert und die Wirkung einen Rückschluß auf die Ursache ermöglicht, so erkennt er auch nicht die Gedanken der Menschen, so lange sie rein innerlich sind und nicht irgendwie in Erscheinung treten; denn nur Gott weiß auch die geheimsten Gedanken (vgl. 1, 6). Mithin schreibt sich Salomo hier nur die Fähigkeit zu, aus geringfügigen Andeutungen auf die Gedanken der Menschen zu schließen. Was andern erst auf Grund langjähriger Erfahrung und selbst dann nur in unzureichender Weise möglich ist, versteht Salomo mit Leichtigkeit und ohne dabei dem Irrtum unterworfen zu sein (vgl. v. 17). Ein Beispiel ist das gerechte Urteil, das er 1 Kg 3, 16—28 fällt. Auch „die Unterschiede der Pflanzen“ fallen in den Bereich seines Wissens. 1 Kg 5, 13 (4, 33) wird hervorgehoben, daß Salomo über alle Pflanzen und Tiere zu reden verstand. Zunächst ist an die natürlichen, wenn auch nicht einem jeden offenkundigen Eigenschaften der Pflanzen zu denken, und zwar ebenso an die Heilkräfte, die Sir 38, 6—8 gerühmt werden, wie an die giftigen Wirkungen, wie ja Salomo sich ebenso Kenntniss der natürlichen Eigenschaften der Tiere zuschreibt. Er hebt nun bei der Pflanzenwelt, wie bei der Tierwelt, eine bestimmte Gruppe hervor: *δενάμεις ῥιζῶν*. Josephus berichtet, daß Salomo Wurzeln kannte, durch deren geheime Kräfte böse Geister bewältigt wurden, und daß er dieses Wissen der Nachwelt übermitteln habe (Ant. VIII, 2, 5 § 47; vgl. Bell. Jud. VII, 6, 3 § 178 ff.). Ähnliches wird Hen 7, 1 behauptet. Die bösen Engel, welche mit Weibern sich vermischten, sollen diesen Zaubermittel, Beschwörungsformeln und das Schneiden von Wurzeln gelehrt und ihnen die heilkräftigen Pflanzen offenbart haben. Jub 10, 12 wird gleiches von Noe erzählt. Engel hätten dem Patriarchen mitgeteilt, wie er durch

<sup>1)</sup> Deutsche Übersetzung von Bornemann, Z. f. hist. Theol. 1844 III, 9—56.

<sup>2)</sup> Wessely, Pariser Zauberpapyri 1888 vers. 850 und 3040. Wiener Papyrus 1893, 66, γ. 29. Heim, Incantamenta magica, Jahrb. für klass. Philol., Suppl. 19, 1893, 463—576, Nr. 56=169; 61; 236; 237.

<sup>3)</sup> Salzberger 92 ff. Über Salomo als Zauberer vgl. noch Schürer III<sup>4</sup> 413 ff. und die hier angeführte Literatur.

„die Bäume der Erde“ die von bösen Geistern Besessenen heilen könnte. Noe habe dies in ein Buch geschrieben und dasselbe dem Sem übergeben. Wenn nach Josephus (Bell. Jud. II, 8, 6 § 136) die Essener aus den „Schriften der Alten“ erforschten, was zum Nutzen der Seele und des Leibes diene, die Heilkräfte der Wurzeln und die Eigenschaften der Steine, so dürfte es sich wohl auch hier um magische Kräfte gehandelt haben. In der Mischna spielen Zaubermittel, die aus Pflanzen bereitet waren, ebenfalls eine große Rolle <sup>1)</sup>. Wenn man sich nun daran erinnert, daß der jüngere Tobias den bösen Geist Asmodäus vertrieb, indem er Herz und Leber eines Fisches verbrannte, und daß ihm dies vom Erzengel Raphael im Auftrage des Herrn gelehrt worden war (Tob 6, 8; 8, 2. 3), so wird man es nicht für unmöglich erklären dürfen, daß der Autor von Sap dem Salomo die Kenntnis magischer Kräfte und die Gewalt über die Geisterwelt zuschrieb. Da dieser König als der Inbegriff aller Weisheit galt, so glaubte man auch, daß er verderbliche Einwirkungen der bösen Geister von den Menschen abzuwehren vermöge <sup>2)</sup>. Die Auffassung, daß der Satan dem Menschen schaden kann, wird auch von dem Buche Job vertreten. In letzter Linie aber ist es Gott, der über die Dämonen Gewalt hat. Dies lehrt, wie die Verfasser der Bücher Tobias und Job, so auch der Autor von Sap; denn derselbe läßt den Salomo ausdrücklich erklären, daß er aus sich ein schwacher Mensch ist (7, 1—7; 9, 5. 14. 16), und alle Kenntnisse und Fähigkeiten vom Herrn erhalten hat (7, 17).

**21** Da Salomo nicht behaupten will, daß er die Allwissenheit Gottes besitze, so erinnert er hier nur an die Wissenschaften, die er soeben aufgezählt hat. Weil seine Kenntnisse die der übrigen Menschen weit überragen, so erklärt er, daß er nicht nur das, was offen in Erscheinung tritt, verstehe (*ἐμφανῆ*) <sup>3)</sup>, sondern auch das, was erschlossen werden muß (*κρυπτά*), die inneren, ge-

<sup>1)</sup> L. Blau, Das altjüdische Zaubrerwesen, Straßburg i. E. 1898, 42 u. 158.

<sup>2)</sup> Man hatte später Zauberbücher unter dem Titel *εἰκόνες*, in denen für jede Pflanze der mystische Zaubername angegeben war. Der Name des Salomo begegnet überall in der Magie bis zum heutigen Tage. Noch jetzt wird der Wurzelstock einer Maiblumenart unter der Bezeichnung „Salomons-siegel“ als Mittel gegen Epilepsie gebraucht (A. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, 141 f.).

<sup>3)</sup> It. *improvisa*, vielleicht entstanden aus *in provisu* = *in prospectu* 9, 16 (Reusch) oder aber Doppelübersetzung von *κρυπτά*,

heimnisvollen Gründe der Vorgänge in der Natur sowie die Geisterwelt und die Gedanken der Menschen. -- **22a** Daß aber das Wissen Salomos so umfassend und so gründlich ist, kommt daher (γάγ), daß die Weisheit ihm alles gelehrt hat. Da er nun unmittelbar vorher betont, daß alle seine Kenntnisse ihm von Gott verliehen worden sind, so ist hier nicht die geschaffene Weisheit, die subjektive im menschlichen Geiste und die objektive in der Weltordnung, gemeint, sondern die göttliche Weisheit. Wie nun aus der folgenden Beschreibung, besonders aus v. 25, 26, erhellt, ist diese Weisheit nicht Attribut Gottes, sondern die personifizierte und hypostasierte Weisheit. Dies nehmen auch viele Väter an (Stellenangabe bei Cornely 277). Da dieselbe die Welt und alle körperlichen Dinge (Tiere, Pflanzen) wie auch die Menschen und die Geister ins Dasein gerufen und alles nach festen Gesetzen geordnet hat (τεχνίτης), so konnte sie dem Salomo eine umfassende Kenntnis auf allen Gebieten verleihen. *τεχνίτης* als Bezeichnung der göttlichen Weisheit findet sich auch 8, 6; Gott als Weltschöpfer heißt *τεχνίτης* 13, 1.

Die Wissenschaften, welche Salomo sich zuschreibt, sind Kosmologie (*κόσμος* *κόσμος*), Physik (*ἐνέργεια στοιχείων* 17b), Chronologie und Astronomie (18, 19), Zoologie (20a), Dämonologie (20b), Psychologie (20b), Botanik und Medizin (20c). 8, 8 treten noch hinzu Geschichte und Rhetorik nebst Dialektik. Es sind dies jene Wissenschaften, welche von den Griechen ausgebildet und gepflegt wurden. Selbst der Dämonenglaube spielte in der griechischen Spekulation — wenigstens der späteren Zeit — im Neupythagoreismus und im Neuplatonismus, eine bedeutende Rolle. Der Autor steht hier auf dem Standpunkte seiner Zeitgenossen, welche in Salomo den Weisen *καὶ ἐξοχὴν* erblickten und bei ihm daher auch die Kenntnis der griechischen Wissenschaften, welche sie selbst hochschätzten, voraussetzten. Die Grundlage für diese Auffassung bot die Schilderung des Salomo 1 Kg 3, 16—28; 5, 9—14 (4, 29—34); 10, 1—9, wonach Salomo gerechtes Gericht zu fällen verstand, alle Menschen der Erde an Weisheit übertraf, über alle Pflanzen und Tiere zu reden wußte, auf alle Fragen Auskunft zu geben vermochte und von allen Königen der Erde wegen seiner Weisheit aufgesucht und gepriesen wurde.

Nachdem Salomo die verschiedenen Zweige des menschlichen Wissens genannt hat, beschreibt er die göttliche Weisheit selbst, die Urheberin aller menschlichen Weisheit.

β) Salomo schildert die göttliche Weisheit (7, 22b–8, 1).

- 7,22b *Denn in ihr ist ein Geist, verständig, heilig,  
Einzigartig, mannigfaltig, fein,  
Beweglich, durchdringend, unbefleckt,  
Klar, unverletzlich, gütig, scharf,*
- 23 *Unhemmbar, wohlthätig, (23) menschenfreundlich,  
Beständig, sicher, sorgenlos,  
Allmächtig, alles lenkend  
Und alle Geister durchdringend,  
Die vernünftigen, reinen und feinsten.*
- 24 *Denn die Weisheit ist beweglicher als jede Bewegung;  
Sie durchdringt und durchzieht alles wegen ihrer Reinheit.*
- 25 *Sie ist ja ein Hauch der Kraft Gottes,  
Und ein reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers;  
Deshalb kann keine Befleckung sie treffen.*
- 26 *Ist sie doch ein Abglanz des ewigen Lichtes,  
Ein makelloser Spiegel des Wirkens Gottes  
Und ein Abbild seiner Güte.*
- 27 *Sie ist einzig, doch vermag sie alles,  
Und ohne sich zu verändern, erneuert sie das All.  
Von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein  
Und macht sie zu Freunden Gottes und zu Propheten.*
- 28 *Gott liebt ja nur den, der mit der Weisheit vertraut ist.*
- 29 *Denn sie ist herrlicher als die Sonne  
Und als die ganze Sternenvelt.  
Mit dem Lichte verglichen, erhält sie den Vorzug;*
- 30 *Denn auf dieses folgt die Nacht,  
Gegen die Weisheit aber vermag die Bosheit nichts.*
- 8, 1 *Sie erstreckt sich kraftvoll von einem Ende [der Welt] zum andern  
Und durchwaltet das All aufs beste.*

Der durch *yāq* an 22a angeschlossene Abschnitt erklärt, warum die göttliche Weisheit die „Künstlerin des Alls“ ist und den Menschen alles zu lehren vermag. Salomo zählt ihre Eigenschaften auf (22–24), die ihren Grund in dem geheimnisvollen Ausgang der Weisheit aus Gott haben (25. 26), lenkt dann über auf ihre Bedeutung für die Erhaltung der Welt und die Heiligung des Menschen (27. 28), um dann nach einem Lobpreis ihrer Schönheit (29. 30) mit dem Hinweis auf ihr Wirken in der Welt zu schließen.



**22. 23** Die Lesart *αὐτή* bzw. *αὐτή*, welche von A 55, 106, 157, 254, 296 Euseb. vertreten wird, kann gegenüber der schwierigeren Lesart *ἐν αὐτῇ* nicht in Betracht kommen, da dieselbe durch B 8 23, 68, 248, 253 H. Syr. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>lex</sup> sowie durch viele Kirchenväter gesichert ist. — Der Autor nennt die Weisheit einen Geist (1, 4, 5; 9, 17). Da nun in der Gräzität dieser Periode für das Pron. refl. häufig das einfache Pron. sich findet, wenn es durch eine Präposition regiert wird (Blaß<sup>2</sup> 170), so ist es jedenfalls erlaubt, zu übersetzen „die Weisheit in sich selbst“, d. i. in ihrem Wesen, zumal als Prädikat der Weisheit *φιλάνθρωπος* angeführt wird und 1, 6 die Weisheit ein *πνεῦμα φιλάνθρωπον* heißt. Diesen Sinn hat v. 27 die Wendung *ἐν αὐτῇ* (*ἐν ἑαυτῇ* 23, 55, 253, 254) <sup>1)</sup>. Durch die Übersetzung „in ihr ist ein Geist“, welche sich an Verss. anschließt, wird die Weisheit aufs lebhafteste hypostasiert: da sie sich in ihrem Wirken als vernünftig, heilig, menschenfreundlich usw. erweist, so kann Salomo ihr einen Geist zuschreiben. Daß er die Attribute der Weisheit selbst nennen will, geht aus v. 24 klar hervor. Die Weisheit und der Geist der Weisheit wären also nicht wesentlich verschieden gedacht, insbesondere ist der Geist nicht wie die Weisheit als Person anzusehen. Wer, wie viele Kirchenväter (Stellenangabe bei Cornely), in diesem Abschnitt das Dogma der Trinität (Gott = erste Person, Weisheit = zweite Person, der Geist, der in der Weisheit ist = die dritte Person der Trinität), sowie den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne (d. i. der *σοφία*), die Konsubstantialität der drei Personen und die *Circuminessio* gelehrt findet, verwischt den Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung und läßt außer acht, daß die Leser, für welche die Schrift in erster Linie bestimmt war, die Stelle in dieser Weise gar nicht verstehen konnten. Gewiß hat hier der heilige Geist auf die Offenbarung der Trinität vorbereitet, aber nur insoweit, als die Weisheit hypostasiert wird: der Geist der Weisheit wird nicht als selbständig neben die Weisheit gestellt. Für die Auffassung dieses Abschnittes ist es also nicht von Belang, welcher der beiden möglichen Übersetzungen man den Vorzug

<sup>1)</sup> Über die Schwankungen in der Aspiration schon in der Ptolemäerzeit und das Schwinden des *Spiritus asper* in der Sprache des täglichen Lebens vgl. Edwin Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Leipzig 1906, 199 ff.; Helbing 25 f. Über das Eintreten von *ἑαυτοῦ* für *αὐτοῦ* Mayser 302 ff.; Blaß<sup>2</sup> 37.

gibt. Die Weisheit ist intelligent (*νοερόν* vgl. 1, 7); sie ist heilig, (*ἅγιον*), da sie aus Gott hervorgeht (25), die Sünde haßt und den Menschen heiligt (1, 4—6). Die Attribute *μονογενές* und *πολυμερές* nehmen aufeinander Bezug. „Einzig“ ist die Weisheit, da sie nur eine ist und man also nicht von mehreren Weisheiten sprechen kann; sie ist ein Wesen für sich, einzig geboren, nicht eine von vielen einander ähnlichen Emanationen. Da nach den Emanationstheorien die einzelnen aus der Gottheit hervorgegangenen Wesenheiten mit einander verwandt sind, so spricht dieser Ausdruck jedenfalls gegen die Annahme, daß der Autor die Weisheit sich als Emanation gedacht habe. Weil sie *μονογενής* ist, so kann sich kein Geschöpf mit ihr vergleichen, und sie steht in einem ganz besonderen Verhältnisse zu Gott. Aber obwohl einzig in ihrer Art, ist die Weisheit „vielgeteilt“, weil ihre Wirksamkeit sich auf alles erstreckt, was im Himmel und auf der Erde ist, auf Engel, Menschen und unvernünftige Wesen (vgl. 27; 8, 1). Durch *λεπτόν* „fein“ wird die Weisheit entweder als immateriell oder als scharfsinnig bezeichnet; erstere Bedeutung ist vorzuziehen, da der Schriftsteller nicht zulassen durfte, daß man wegen des Attributes *πολυμερές* etwa die Weisheit sich als stofflich dachte. *εὐκίνητον* „leicht beweglich“: da immateriell, ist die Weisheit in ihrem Wirken nicht von Raum und Zeit abhängig und gehindert. *τρανόν* wird von der It. (*disertus*) und Syr. mit „beredt“ wiedergegeben; doch ist diese Auffassung abzulehnen, weil eine nähere Bestimmung (wie 10, 21) fehlt. Der Ausdruck bedeutet „durchdringend“ (vgl. 7, 24; 8, 1) und enthält in diesem Falle entweder eine nähere Erklärung zu *εὐκίνητον*, oder er bezeichnet das alles durchdringende, scharfe Denken der Weisheit (vgl. *νοερόν*). *ἀμόλυντον*: die Weisheit ist trotz ihres Wirkens in der Welt physisch unbefleckt und nicht zu beflecken, weil sie immateriell ist (*λεπτόν*), und auch ethisch unbefleckt, weil sie heilig ist (*ἅγιον*, vgl. 1, 4). Das Attribut *σαφές* „klar, deutlich“ weist entweder darauf hin, daß die Weisheit unschwer erkannt werden kann (vgl. 6, 12 ff.), oder daß ihre Belehrungen und Einflüsterungen nicht trügen (vgl. die Wendungen *μάντις σαφής*, *φίλος σαφής καὶ ἀληθής*). *ἀπήμαντον* bedeutet aktivisch „niemandem ein Leid zufügend“, also dasselbe wie *ἐνεργητικόν* und *φιλάνθρωπον*; passivisch aufgefaßt wäre der Sinn: obwohl die Weisheit alles durchdringt und auf alles einwirkt, kann sie doch von nichts berührt werden, bleibt also unverändert, während alles in der Welt, da materiell, veränderlich

(„leidend“, *πάσχω*) ist. Ferner läßt die Weisheit sich in ihrem Handeln nur von der Liebe zum Guten (*φιλάγαθον*) bestimmen, weil sie heilig ist. „Scharf“, „durchdringend“ (*ὀξύ*) wird sie genannt, entweder weil sie alles genau zu erkennen vermag, oder weil sie alle Dinge durchdringt und daher rasch und tatkräftig handelt. In ihrem Wirken findet die Weisheit kein Hindernis (*ἀκώλυτον*, vgl. *ἐκίνητον*). Sie überhäuft die Kreatur mit Wohltaten (*εὐεργετικόν*); besonders aber zeigt sich ihre Fürsorge gegenüber den vernünftigen Geschöpfen; denn sie ist „menschenfreundlich“ (*φιλόανθρωπον*) und verschafft daher dem Frommen die Freundschaft Gottes (7, 14) und damit die ewige Seligkeit (vgl. 6, 17—20; Prv 8, 31). Die Weisheit ist ferner nicht wie ein Mensch, der in seinen Plänen hin und herschwankt und oft nicht fähig ist, dieselben entsprechend seinen Absichten auszuführen, sondern sie ist in ihren Entschlüssen fest, beständig (*βέβαιον*), da sie auch die Zukunft überschaut, sie braucht sie niemals zu ändern, und sie ist in der Ausführung derselben „sicher“ (*ἀσφαλές*), indem sie stets das erreicht, was sie will (vgl. *πανεπίσκοπον* und *παντοδύναμον*). *ἀμέριμον* „sorgenfrei“ bedeutet nicht, daß die Weisheit sich um nichts in der Welt kummere (vgl. dagegen *εὐεργετικόν* und *φιλόανθρωπον* sowie 8, 1), sondern daß sie „ohne Kummer“ ist, da sie alles vermag (*παντοδύναμον*) und im Gegensatz zu den Geschöpfen nichts bedarf, also sich selbst genügt (= *αὐτάρκης*), oder aber daß sie die Sorgen vertreibt, weil sie, das höchste Gut, dem Menschen, bei dem sie einkehrt, alle irdischen Güter gewährt (vgl. *φιλόανθρωπον* und 7, 8—14). *παντοδύναμον*: die Allmacht der Weisheit zeigt sich besonders in der Schöpfung und in der Erhaltung der Welt (vgl. 7, 27; 8, 1). *πανεπίσκοπον*: die Weisheit „überschaut“ und „beaufsichtigt alles“, besitzt mithin Allwissenheit und regiert die Welt als die göttliche Vorsehung. *διὰ πάντων χωρῶν πνευμάτων*: Gegen den Sing. *νοερόν, καθαρόν, λεπτότατον*, der nur durch 106. 261. It. Syr. bezeugt ist, spricht, daß diese Attribute bereits der göttlichen Weisheit zugeschrieben sind. *πνεύματα* sind nicht nur die Seelen der Menschen (27 c), sondern auch die Engel. Die Attribute *νοερόν, καθαρόν, λεπτότατον* geben an, welche Geister der göttlichen Weisheit ähnlich sind und es daher verdienen, daß sie von ihr durchdrungen werden. *νοερόν* bezeichnet die Intelligenz der Geister, *καθαρόν* zunächst ihre Immaterialität, dann ihre sittliche Reinheit, da die Weisheit ja in eine unreine Seele nicht eingeht (1, 4), geschweige

denn in einen bösen Geist; mit *λεπτοτάτων* wird die Immaterialität der Geister hervorgehoben. Wenn ein Geist von einem andern sich durchdringen lassen muß, so zeigt er, daß er schwächer ist als dieser. Da nun die Weisheit alle geschaffenen Geister durchdringt, so ist sie selbst ein Geist und steht höher als sie alle.

Die Zahl der Attribute. Alle griechischen Handschriften führen 21 Eigenschaften der Weisheit an und stimmen auch in ihrer Reihenfolge überein. Damit ist diese Zahl gesichert. Arab. nennt zwischen *φιλάνθρωπον* und *βέβαιον* sapientiam diligens und philosophus; die Zahl der Attribute erhöht sich bei ihr also auf 23. It. stellt *τρανόν* vor *εὐκίνητον*, gibt *φιλάνθρωπον* wieder durch humanus und benignus, übersetzt *σαφές* und *ἀσφαλές* mit certus (das sich bei ihr also zweimal findet) und faßt, wie bereits bemerkt, *ροεῶν*, *καθαῶν* und *λεπτοτάτων* als Attribute der Weisheit auf, erhält mithin 25 Attribute. 27 Eigenschaften werden der Weisheit in Syr. zugeschrieben; denn abgesehen davon, daß auch er *ροερόν*, *καθαρόν*, *λεπτότατον* gelesen hat, gibt er letzteres Wort mit subtilis et illustris wieder und übersetzt *σαφές* mit sapiens et veras und *παντοδύναμον* mit validus et omnipotens. Bei *μονογενές*, *πολυμερές*, *λεπτόν*, bei *εὐεργετικόν* und *φιλάνθρωπον*, bei *βέβαιον* und *ἀσφαλές*, bei *παντοδύναμον* und *πανεπίσκοπον*, bei *ὁξύ* und *ἀκώλυτον* scheint nun der Hagiograph die Reihenfolge wegen der logischen Zusammengehörigkeit beabsichtigt zu haben. Im übrigen aber ist kein bestimmter Gesichtspunkt aufzufinden, nach dem die Attribute geordnet wären. Da ferner manche sich ganz oder zum Teil decken (*ἀκώλυτον* und *ὁξύ*, *εὐκίνητον* und *τρανόν* oder *τρανόν* und *ροερόν*), so ist dem Verfasser augenscheinlich darum zu tun, gerade 21 Attribute anzuführen. Diese Zahl ist das Produkt aus 3 und 7. Der 3 als heiliger Zahl begegnen wir im A. T. Ex 23, 14; Nm 6, 24ff.; 19, 12; Dt 16, 16; Jes 6, 3; Sir 25, 1. 2. Die heilige Siebenzahl findet sich Lv 23, 8; 2 Kg 5, 10; Zach 3, 9; 4, 10; Prv 9, 1; Tob 12, 15; vgl. Apc. 1, 4; 8, 2. Der Autor bedient sich also der bei den Juden allgemein anerkannten Zahlensymbolik, wie auch Matth. beim Stammbaum Christi  $3 \times 7 \times 2$  Geschlechter unterscheidet. Er will so seinen Lesern die Erhabenheit der göttlichen Weisheit nachdrücklich zum Bewußtsein bringen<sup>1)</sup>. Wie die Pythagoreer und die Stoiker, so sucht Philo philosophische Sätze aus den Zahlen abzuleiten. Er bezieht die 3 auf die Ver-

<sup>1)</sup> Die Geister, die von der Weisheit durchdrungen werden und ihr untergeordnet sind, erhalten nur 3 Attribute.



mögen des Menschen (Empfindung, Sprache, Vernunft) und auf Gott mit seinen beiden Grundkräften; die 7 gilt ihm als die jungfräuliche und ungezeugte Zahl, welche am Himmel (Planeten, Plejaden, Mondphasen) und für den Menschen (Lebensalter, Sinneswerkzeuge, Krisis in der Krankheit usw.) von größter Bedeutung ist <sup>1)</sup>. Der Hagiograph schließt sich aber mit seiner Zahlensymbolik an das A. T. an. — Die Häufung der Attribute war in der hellenistischen Zeit sehr beliebt. Der Stoiker Kleanthes legte dem Guten 29 Eigenschaften bei (Clem. Al. Protrept 6, 72, 1); Philo weiß sogar 148 Laster anzuführen (de sacrific. Ab. et Caini 32).

24 Salomo erklärt nun (γάρ), warum die Weisheit alle Geister zu durchdringen vermag: „sie ist beweglicher als jede Bewegung“, d. h. als alle bewegten Dinge, sie entfaltet also die größte Aktivität (vgl. ἐκίνητον 22). Die erste Ursache dafür aber (δύκει δέ) ist ihre καθαρότης. Zu πάντων darf man nicht πνευμάτων ergänzen, da der Schriftsteller dann sich wiederholen würde; es sind mithin darunter alle existierenden Dinge zu verstehen. Da ferner die Weisheit „in eine böse Seele nicht eingeht und nicht wohnt in einem Leibe, welcher der Sünde dient“ (1, 4), so bedeutet καθαρότης nicht die sittliche Reinheit, sondern die Immaterialität. Nur weil die Dinge von der Weisheit durchdrungen werden, bleiben sie erhalten (vgl. 7, 27; 8, 1). Die reinen, d. h. sündenfreien Geister werden außerdem durch die Weisheit, die in ihnen wohnt, erleuchtet und geheiligt. Physisch durchwaltet die Weisheit auch die Seelen der Bösen; ihr ethischer Einfluß erstreckt sich aber nur auf jene Geistwesen, welche ihr ähnlich sind (vgl. 27 d).

25 Salomo erörtert, warum der Weisheit Immaterialität und alle anderen v. 22. 23 genannten Eigenschaften zukommen: sie geht aus Gott hervor und ist ein Abbild seines Wesens. Sir 24, 3 sagt die Weisheit von sich: „Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten, und wie ein Nebel bedeckte ich die Erde.“ αἰμός und ἀπόρροια beziehen sich auf den Ausgang der Weisheit aus Gott. Mag nun ἀπόρροια denselben mit dem Hervorfließen des Wassers aus einer Quelle oder aber mit dem Strahl eines Lichtes vergleichen, in jedem Falle wird angedeutet, daß die Weisheit teilhat an dem göttlichen Wesen, und dieser Gedanke

<sup>1)</sup> Vgl. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A. T., Jena 1875, 181; Heinisch, Der Einfluß Philos 103 ff.

ist auch in ἀτμίς enthalten. Indem Salomo den Ausfluß als εἰλικρινής „rein“ bezeichnet, will er jeden Gedanken an einen materiellen Vorgang von vornherein fernhalten. Dem Hagiographen fehlen die Worte, um den geheimnisvollen Ursprung der Weisheit adäquat zu beschreiben, wie ja ihr Hervorgehen aus Gott sich mit keiner irdischen Zeugung vergleichen läßt, da die Weisheit ebenso wie Gott ein reiner Geist ist. Unter δόξα ist die nach außen sich manifestierende Herrlichkeit Gottes zu verstehen. Wegen ihres Ursprunges aus Gott kann die Weisheit durch keine Unreinheit, sei sie physisch oder ethisch, befleckt werden. — V. 26 ist parallel zu v. 25 und gibt wie dieser den Grund an (γάρ), weshalb die Weisheit die v. 22. 23 angeführten Eigenschaften besitzt. φῶς αἰδίων: An vielen Stellen des A. T. erscheint Gott von Lichtglanz umgeben, oder es wird gesagt, daß sein Aussehen wie Feuer ist (Ex 24, 17; Ez 1, 27f.; Hab 3, 4; Ps 49, 3; Job 41, 10–13). Nie wird er aber im A. T. selbst als Licht bezeichnet (im N. T. nur 1 Jo 1, 5). In Anlehnung an unsere Stelle wird Hebr 1, 3 Christus ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ genannt. Im Strahlenglanz offenbart sich Gott, aber das Licht ist nicht nur ein Bild der Majestät Gottes, sondern auch seiner Heiligkeit, seiner Seligkeit, seines Wesens, wie überhaupt die Attribute Gottes mit seinem Wesen identisch sind. ἀπαύγασμα kann sowohl „Ausglanz“, „ausgestrahltes Licht“ (= ἀπόρροια) wie auch „Abglanz“, „zurückgeworfenes Licht“ bedeuten. Für letztere Auffassung spricht, daß ἀπαύγασμα zu ἔσοπτρον und εἰκών parallel ist. Da nun Gott nicht als materielles Licht gedacht wird, so darf man sich die Weisheit ebenfalls nicht als einen materiellen Widerschein vorstellen. Wie ferner das Antlitz eines Menschen in einem reinen Spiegel klar und deutlich zu sehen ist, so ist auch das Wirken Gottes in dem Wirken der Weisheit vollkommen zu erkennen, d. h. die Weisheit ist in gleicher Weise wie Gott tätig. Die Güte der Weisheit (ἀγαθότης) zeigt sich in ihrem Verhalten gegenüber den Geschöpfen, welche durch sie ins Dasein gerufen sind. Ist aber die Weisheit ein Widerschein des göttlichen Wesens, ein Spiegel seiner Tätigkeit und ein Bild seiner Güte, so ist alles, was geschehen ist und geschieht, in gleicher Weise, wie ein Werk Gottes, so ein Werk der Weisheit. Alles ist durch Gott und durch die Weisheit geschaffen, alles erfährt von Gott und der Weisheit Wohltaten, die vernünftigen Geschöpfe vor allem, indem sie geheiligt und im Himmel der Gemeinschaft des ewigen Lichtes gewürdigt

werden. Wie also v. 25 den Ursprung der Weisheit aus Gott hervorhebt, so betont v. 26 ihre Wesensgleichheit mit Gott.

Ist v. 25, 26 auch nicht die Gottheit Christi klar gelehrt, wie viele Kirchenväter behaupten, so geht diese Stelle in der Beschreibung der göttlichen Weisheit doch viel weiter als die älteren Sapientialbücher. Der Autor sagt nicht nur, daß die Weisheit ihren Ursprung aus Gott hat, sondern er stellt sie auch neben Gott. Ein letzter Schritt nur war noch zu tun; er brauchte nur zu verkünden: die Weisheit ist wahre Person. Klar spricht er dies nicht aus, aber er macht den Ansatz dazu, indem er ihr Intelligenz und Willen zuschreibt. Ist nun auch das jüngste Buch des A. T. nicht bis zur Lüftung des Trinitätsgeheimnisses fortgeschritten — dies mußte der fleischgewordenen Weisheit selbst überlassen bleiben —, so haben doch gerade diese Verse auf dasselbe derart vorbereitet, daß manche Wendungen bei Paulus und Johannes sich wie Parallelen lesen. Hebr 1, 3 wird der Sohn Gottes bezeichnet als *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ* (vgl. *ἔσοπτρον, εἰκὼν*) *τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Jo 1, 1. 3. 4. 9. 10: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (vgl. *ἁμίς, ἀπόρροια*); *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο . . . ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (vgl. *ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας*); *τὸ φῶς, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* (vgl. *εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου*).

27 δέ bezeichnet den Übergang. Salomo zieht jetzt einige Folgerungen und gibt Erklärungen zu seiner Beschreibung der Weisheit. Wie Gott, so ist auch die Weisheit nur eine (*μία οὐσα*); wie ihr Ursprung, so vermag sie selbst alles (*πάντα δύναται*); wie Gott keiner Veränderung unterworfen ist und trotzdem alles hervorbringt, also die Ursache aller Veränderungen ist, so ist auch die Weisheit unveränderlich und führt alles Entstehen in der Welt herbei. Im A. T. war schon längst gelehrt worden, daß Gott, der Schöpfer, sich selbst gleich bleibt, während die geschaffene Natur, wie der Augenschein lehrt, einer beständigen Veränderung unterliegt. Der Rückschluß auf einen motor immobilis (*τὸ κινεῖν ἀκίνητον*) lag nahe. Was Ps 101, 27. 28; Mal 6, 3; Ps 103, 30 von Gott ausgesagt ist, überträgt Salomo auf die Weisheit, wobei ihre Attribute *μονογενής, πολυμερής* eine nähere Ausführung erfahren. Eine Anlehnung an die Lehre vieler Philosophen (Heraklit, Anaxagoras, Aristoteles, Stoa), daß das Göttliche seiner Substanz nach stets gleich bleibe und doch allé Veränderungen in der Welt hervorbringe, bedurfte es für den Autor also nicht.

Nachdem Salomo auf das Wirken der Weisheit in der Schöpfung überhaupt hingewiesen, erinnert er an ihre Tätigkeit gegenüber den Menschen. Prv 8, 31 wird gesagt, daß die Weisheit ihre Freude daran findet, bei den Menschenkindern zu sein. Unser Autor führt diesen Gedanken weiter. *ψυχὰὶ ὅσαι* sind solche Seelen, welche der Weisheit würdig sind, weil sie nach ihr verlangen und um ihren Besitz sich bemühen (vgl. 6, 16; 4, 15; Prv 22, 11 LXX); ihnen verleiht die Weisheit die heiligmachende Gnade. „Freund Gottes“ ist der Titel des Abraham Jes 41, 8; 2 Chr 20, 7; Philo de sobr. 11; Jak 2, 23; die Weisen werden Freunde Gottes genannt von Philo quis rer. div. heres 5 und häufig in der griechischen Profanliteratur. Der Ausdruck *φίλοι βασιλέως* bezeichnet in der ägyptischen Hofsprache die höchsten Beamten <sup>1)</sup>. Jedenfalls will der Hagiograph lehren, daß die Frommen hochbegnadet sind, wenn die Weisheit in ihnen einkehrt und sie zu Freunden Gottes macht. Nach biblischem Sprachgebrauch heißen „Propheten“ die durch die Gnade Gottes berufenen Lehrer und Mittler zwischen Gott und dem Volke, ohne Rücksicht darauf, ob sie die Gabe der Weissagung besitzen. Auch Abraham wird ein Prophet genannt Gen 20, 7; Tob 4, 12, woran der Hagiograph sich wahrscheinlich erinnert hat. Wenn also derselbe sagt, daß die Weisheit „von Geschlecht zu Geschlecht Propheten erzeugt“, so kann man ihn nicht in Gegensatz bringen zu den palästinensischen Juden jener Zeit, welche das Erlöschen der Prophetie anerkannten, d. i. der Gabe, zukünftige Ereignisse vorherzuverkündigen (1 Makk 9, 27). —

**28** Wer mit der Weisheit vertraut ist — *συννοεῖν* bezeichnet oft das eheliche Zusammenleben —, den liebt auch Gott, der Urquell der Weisheit; so erklärt es sich (*γὰρ*), daß die Weisheit diejenigen, in welchen sie Wohnung nimmt, zu Freunden Gottes und zu Propheten macht. *οὐδέν* B, *οὐδέν* s A. Über die schwankende Schreibweise in den Mss vgl. Helbing S. 17f.; da in den ptolemäischen Papyri und Inschriften vom 3. bis 1. Jahrh. v. Chr. die Formen mit *θ* bei weitem überwiegen (Mayser 180 ff.), so ist *οὐδέν* als ursprünglich anzusehen. Das Neutrum steht in bezug auf Personen, um den Gedanken abstrakter und damit allgemeiner darzustellen (Blaß <sup>2</sup> S. 84).

**29. 30** Die Weisheit ist herrlicher und erhabener als alle geschaffenen Dinge; wer mit ihr im Verkehr steht, wird daher aus der natürlichen Sphäre herausgehoben, hat teil an ihren Vorzügen und ist folglich auch der Liebe Gottes würdig. *γὰρ* v. 29 ist also

<sup>1)</sup> Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 160.



explikativ. Als Abglanz des ewigen Lichtes (26a) übertrifft die Weisheit die Herrlichkeit der Sonne (vgl. 7, 10) und der Sternenvelt — kein Wunder; denn alles ist ja ihr Werk. *θεοὺς ἄστρον* bezeichnet die Konstellation der Gestirne. Während der Autor Sonne und Sterne mit der Weisheit in Parallele stellt, um ihre überlegene Schönheit hervorzuheben, ist bei dem Vergleich der Weisheit mit dem Lichte das *tertium comparationis* die Unvergänglichkeit, welche der Weisheit im Gegensatz zu jedem irdischen Lichte zukommt. Das physische Licht wird durch die Nacht verdrängt, aber die Weisheit braucht ihrem Gegensatze, der Sünde als der sittlichen Finsternis, nicht zu weichen. *οὐκ ἀντισχύει* B min.; *οὐ κατισχύει* x A 248. 261; letztere Lesart ist durch Herüberziehen des x entstanden. — 8, 1 *εἰς πέρας* B A\* min.; *ἐπὶ πέρας* x A<sup>a</sup> 55. 253. Nachdem Salomo von den übernatürlichen Wirkungen der Weisheit gehandelt hat, kommt er wieder (*δέ* ist metabatisch) auf ihre Bedeutung für die physische Welt zu sprechen. Mit *διατείνει* wird die Weisheit nicht als Emanation bezeichnet, wenn auch Philo den Ausdruck von den *δυνάμεις*, welche er als Emanationen Gottes betrachtet, gebraucht; denn der Hagiograph betont wiederholt, daß die Weisheit immateriell ist. Wie man das *διατείνει* zu verstehen hat, deutet er selbst durch *ἐνδρώσως* an: die Weisheit erstreckt sich durch das ganze Universum (*ἀπὸ πέρας τοῦ εἰς πέρας*), indem sie überall wirkt. *διοικεῖν* wird gebraucht zunächst von der Verwaltung des Hauswesens, dann von der Leitung eines politischen Gemeinwesens (8, 14); hier bezieht sich diese Wendung auf die Sorge der Weisheit für die Welt (auch Gott wird 15, 1 *διοικῶν τὰ πάντα* genannt). Während in der Schöpfung und in der Erhaltung der Welt die Macht der Weisheit offenbar wird (*ἐνδρώσως*), zeigt sich in der Weltregierung ihre Güte und Liebe (*χρησιῶς*, vgl. 15, 1).

#### Exkurs zu 7, 22b—8, 1.

##### Der Einfluß der griechischen Philosophie auf die Lehre von der Weisheit.

Seit Eichhorn<sup>1)</sup> haben Exegeten und Philosophen sich bemüht, wie zum Buche der Weisheit überhaupt, so besonders zu diesem Abschnitte Aussprüche der griechischen Philosophen aufzufinden, denen nach Inhalt oder auch nach Form manche Wendungen in der Beschreibung der Weisheit entsprechen sollen.

<sup>1)</sup> Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des A. T., Leipzig 1795, 86—207.

1. Um bei dem ältesten der hier in Betracht kommenden Philosophen zu beginnen, wird zu 7, 22 (*πνεῦμα νοερόν*) von Lincke <sup>1)</sup> an einen Vers des Xenophanes erinnert, nach welchem die Gottheit geistiger ist als ein Gedanke (*νοερώτερον ἢ νόημα*) — als ob die Juden nicht an die Geistigkeit Gottes geglaubt hätten.

2. Auch Heraklit soll durch seine Lehre vom Urfeuer auf den Hagiographen eingewirkt haben, einerseits wegen des Ausdruckes *φῶς αἰδίων* 7, 26, „eine israelitische Verfeinerung des *πῦρ αἰζῶον*“ (E. Pfeleiderer S. 301), anderseits wegen der Wendung „in sich selbst bleibend erneuert die Weisheit alles“ 7, 27 (Bois p. 391). Indessen läßt sich zwischen dem Gotte Israels und dem Urfeuer Heraklits, welches materiell sowie ohne Intelligenz und Bewußtsein ist <sup>2)</sup>, keine Ähnlichkeit entdecken. Heraklit glaubt, daß das Urfeuer körperlich sei, der Hagiograph betont, wie die Geistigkeit Gottes, so auch die Unkörperlichkeit der Weisheit. 7, 27 wird nur das, was das A. T. von Gott aussagt, auf die Weisheit übertragen. Der Gedanke, daß dieselbe sich in alle Dinge verwandle, wie Heraklit vom Logos, d. i. vom Urfeuer, behauptet, liegt dem Verfasser von Sap völlig fern.

3. Anaxagoras dagegen dürfte den Autor beeinflusst haben. Dieser Philosoph, welcher zuerst den Unterschied zwischen Geist und Körper klar aussprach, nannte den Geist das feinste und reinsten von allen Dingen (*λεπτότατον τε πάντων κορημάτων καὶ καθαρότατον*) und erklärte, daß der vernünftige Geist mit der Materie sich nicht vermische (*νοῦς ἀπαθής*) und von ihr nicht gehemmt werde. Selbst unbewegt (*ἀκίνητος ὢν*), habe er den Stoff in Bewegung gesetzt und so die Welt gebildet. Infolge seiner Immaterialität durchdringe und beherrsche er alles (*κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα*) (Frg. 6 Mullach; Plato Cratyl. 413 C; Arist. Phys. VIII, 5). Der Hagiograph schreibt nun der Weisheit Geistigkeit (*νοερόν*) und Immaterialität (*λεπτόν*) zu, betont ihren Gegensatz zum Stoffe (*ἀπῆμαντον* = *νοῦς ἀπαθής*) und läßt sie wegen ihrer Immaterialität sich durch das Weltall erstrecken (7, 22–24; 8, 1). Zwar war wenigstens letzterer Gedanke schon von Sir (24, 3–6 [24, 6–10]) ausgesprochen worden, und das A. T. hatte gelehrt, daß Gott ein Geist ist. Indessen hatte anderseits die Spekulation über den Logos in der Philosophie der Griechen seit Heraklit eine wichtige Rolle gespielt, und auch die alexandrinischen Juden

<sup>1)</sup> Lincke, Samaria und seine Propheten, Tübingen u. Leipzig 1903, 129.

<sup>2)</sup> Heinze, Die Lehre vom Logos, Oldenburg 1872, 27 ff.

hatten sich mit derselben beschäftigt; denn wir finden bei Philo eine ausgebildete Logoslehre, und dieser Theosoph beruft sich auf ältere jüdische Exegeten, welche Gen 28, 11 mittels allegorischer Auslegung auf den Logos gedeutet hatten (de somn. I, 118. 119). Daß dem Autor von Sap, welcher hellenischem Wissen und Denken Verständnis entgegenbrachte, diese Bewegung in der griechischen Philosophie nicht unbekannt geblieben war, dürfen wir daher ohne weiteres annehmen. Wenn er nun die Immaterialität der Weisheit mit dem Worte *λεπτός* bezeichnet, welches dieselbe doch nicht klar hervorhebt, sondern an sich, ohne Berücksichtigung der anderen Attribute, so wie bei Anaxagoras auch der entgegengesetzten Deutung fähig wäre, so spricht dies jedenfalls für eine bewußte Entlehnung aus der Lehre vom *νοῦς* = *λόγος*. Daraus folgt weiter, daß der Hagiograph beabsichtigt, dem *νοῦς* des Anaxagoras die *σοφία* des A. T. an die Seite zu stellen, und daß er darauf hinweisen will, daß diese mit jenem einzelne Ähnlichkeiten zeigt. Daß aber der Autor von Sap die Schrift des Anaxagoras *περὶ φύσεως* selbst gelesen habe, kann nicht behauptet werden, da die Wendungen, welche sich in derselben finden, von späteren Philosophen übernommen wurden und daher dem Verfasser des B. d. W. leicht durch die Popularphilosophie übermittelt werden konnten.

4. Plato. Aus einigen Ähnlichkeiten, welche Sap 7, 23—30 mit Cratyl. 412. 413 aufweist, hat man gefolgert, daß der Hagiograph diesen Dialog benutzt, also überhaupt die Werke des Plato studiert habe. Pfeleiderer (S. 299) vergleicht Cratyl. 412 D: *σοι γὰρ ἡγοῦνται, τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσι τὸ πᾶν τοιοῦτόν τι εἶναι, οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν· διὰ δὲ τούτου παντός εἶναι τι διεξιόν* (sc. τὸ δίκαιον), *δι' οὗ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι, εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον. οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ λόγους εἶναι παντός, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον, ὥστε χοῦσθαι ὥσπερ ἐσιῶσι τοῖς ἄλλοις* mit Sap 7, 23: *διὰ πάντων χωροῦν* und 24b: *διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα*, und erinnert daran, daß die Immaterialität der Weisheit (*λεπτόν*) der Grund für ihre leichte Beweglichkeit (*εὐκίνητον*) ist und daß *καθαρῶν* neben *λεπτοτάτων* (v. 23) steht. Zu dem Gedanken bei Cratyl., daß das *δίκαιον*, dieses das All durchwaltende Grundprinzip, zugleich das *τάχιστον* sei, findet Pfeleiderer eine Parallele in 7, 24: *πάσης κινήσεως κινητικώτερον σοφία*. Während aber in dem platonischen Dialoge eine etymologische Erklärung des Begriffes *δίκαιον* gegeben wird

— das Wort wird von *διά* und *ίέναι* abgeleitet —, beschreibt der Hagiograph die Weisheit, wobei er auf ihre Unkörperlichkeit (*λεπτόν, καθαρότης*) und Allgegenwart (v. 24a) hinweist. Somit bliebe nur noch der Ausdruck *λεπτόν* übrig, welcher aber in der klassischen Literatur so häufig gebraucht wird (vgl. Stephanus Thes. s. h. v.), daß man auf die Benutzung eines bestimmten Schriftstellers nicht schließen kann. Außerdem legt der Autor das Attribut „gerecht“ der Weisheit nicht bei, obgleich dieses gewiß von ihr ausgesagt werden könnte, während Cratyl. gerade von der Gerechtigkeit handelt. — Cratyl. 413 C wird das *δίκαιον* mit dem *νοῦς* des Anaxagoras identifiziert und hinzugefügt: *αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα*. Auf diese Stelle soll 7, 25 zurückgehen; *παντοκράτωρ* habe der Verfasser als strenger Monotheist für *αὐτοκράτωρ* gesetzt, und *μεμιγμένον* habe er absichtlich oder unabsichtlich in *μεμιαμμένον* geändert. Allein nachdem der Hagiograph die Weisheit *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως* genannt hatte, konnte er sie auch ohne eine Vorlage als *ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης* erklären. *μεμιαμμένον* ist Folgerung aus dem vorhergehenden Satze. Endlich erhebt gerade Plato gegen die Gleichsetzung des *δίκαιον* mit dem *νοῦς* Einspruch, was doch einen Leser hätte abhalten müssen, jene Deduktion sich zum Vorbild zu nehmen.

5. Die Stoa. Zahlreicher und auffallender als die bisher angeführten Parallelen sind jene Wendungen und Aussprüche, aus welchen man auf eine Beeinflussung des Autors durch den Stoizismus schließen zu dürfen glaubt.

a) Die Stoiker dachten sich den Logos oder die Gottheit als warmen Hauch oder Feuer (*πνεῦμα*). Der Unterschied zwischen der Gottheit und der Welt erschien ihnen nur als relativ. Eine Annäherung an diesen Materialismus soll nun darin bestehen, daß der Hagiograph die Weisheit als *πνεῦμα* bezeichnet, und daß er auf ihre *καθαρότης* hinweist, um zu erklären, daß sie alles durchdringe (7, 24); hätte er sich die Weisheit rein geistig gedacht, so würde er ihre „Reinheit“ — da selbstverständlich — nicht eigens hervorgehoben haben. Auch die der Weisheit beigelegten Attribute *πολυμερές, λεπτόν* und *εὐκίνητον* sollen eher von etwas Körperlichem als von etwas Geistigem ausgesagt werden können<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Heinze, Die Lehre vom Logos 196.



Es wäre übrigens auch möglich, den Ausdruck *διατείνειν* 8, 1 von einer körperlichen Ausdehnung zu verstehen. Allein der Geist des Herrn, von welchem 1, 6. 7; 9, 17 die Rede ist, ist das *πνεῦμα Κυρίου* oder das *ἅγιον πνεῦμα* des A. T. Da die Weisheit an Gottes Thron Beisitzerin ist, muß sie unkörperlich sein wie Gott (9, 4). Sie wird, wie sonst der Geist Gottes, *ἀτιμὶς θεοῦ* genannt (7, 25). Zwischen Weisheit und Welt ist ein wesentlicher Unterschied, da sie sich wie Schöpfer und Geschöpf gegenüberstehen (7, 22a; 9, 9; 14, 2). Sie ist daher unabhängig von der Welt, außerhalb der Welt und vor der Welt. Die Wendung *διὰ τὴν καθαρότητα* soll den Grund angeben, warum die Weisheit alles zu durchdringen imstande ist. Wenn auch Zeno und Chrysipp lehrten: *ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον, διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ*<sup>1)</sup>, so liegt der Unterschied auf der Hand: bei den Stoikern ist die Gottheit ein *σῶμα καθαρώτατον*, aber doch ein *σῶμα*, die Weisheit dagegen durchdringt die *πνεύματα καθαρώτατα*, ist also selbst ein *πνεῦμα*. Die Attribute *πολυμερές*, *λεπτόν* und *εὐκίνητον* können gewiß auch von materiellen Dingen ausgesagt werden, ihr wirklicher Inhalt aber wird bestimmt durch die Auffassung, die der Autor von der Weisheit hatte, sowie durch die anderen Attribute (*ἀπῆμαντον*, *ροερόν*, *ἅγιον*).

b) Die platonisch-stoische Weltseele. Wie Plato von der von ihm angenommenen Weltseele, so lehrten die Stoiker von dem Logos, daß er sich durch die ganze Materie erstrecke (*διήκειν* und *διέρχεσθαι*) und alles regiere (*διοικεῖν* und *διέπειν*). Der Hagiograph soll nun diese Vorstellung auf die „Weisheit“ übertragen haben<sup>2)</sup>. Plato brauchte aber die Weltseele in seinem System, um die Körperwelt mit dem Göttlichen zu verknüpfen. Sie ist nach ihm der Grund aller Bewegung und des Lebens in der Welt (*ἀρχὴ κινήσεως*), sie ist verbreitet durch die ganze Körperwelt, doch ist sie selbst unkörperlich. Nur durch ihre Vermittelung konnte der Welt die Vernunft eingepflanzt, die Ordnung im Universum hervorgebracht werden. Hier kann man hinweisen auf die Stellen: „In sich selbst bleibend erneuert die Weisheit alles“ (7, 27), „der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis“

<sup>1)</sup> Hippol. Refut. I, 21; vgl. Heinze 195.

<sup>2)</sup> Eichhorn, Einleitung in die apokr. Schriften des A. T. 111, Grimm, Heinze 195, Pfeleiderer 293, Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2<sup>4</sup>, 293, Farrar, Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen 98.

(1, 7), „sie ist beweglicher als jede Bewegung“ (7, 24), *πνεῦμα ὑκίνητον* (7, 23). Nun lehrt aber der Hagiograph, daß Gott die Welt erschaffen hat und die Weisheit dabei gewesen ist (9, 9; vgl. 6, 7: *αὐτὸς ἐποίησεν*). Dieselbe ist also nicht ein notwendiges Mittelglied, dessen Gott sich hätte bedienen müssen, um die Welt schaffen und auf sie einwirken zu können, und indem sie alles hervorbringt (7, 22a; 8, 6 u. ö.), vereinigt sie sich nicht wie die Weltseele mit der Materie, wenn sie ihr Leben verleiht.

Was die angebliche Übernahme der stoischen Lehre von der Allgegenwart des Logos anlangt, so ist zu unterscheiden zwischen Inhalt und Form, zwischen dem Gedanken, den der Schriftsteller zum Ausdruck bringen will, und den Wendungen, deren er sich dabei bedient. Dem Sokrates, der doch gewiß kein Pantheist war, gilt der „Bildner und Beherrscher der Welt“ als *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων* . . . *τάδε δὲ οἰκονομῶν* <sup>1)</sup>. Xenophon spricht von den *θεοὶ οἱ καὶ τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν* <sup>2)</sup>. Man kann hier auch erinnern an den Ausspruch des Aristoteles: *ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία* <sup>3)</sup>. Paulus sagt in seiner Areopagrede: „In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17, 28), und bedient sich der Wendung: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* (Kol 1, 17), war aber deshalb nicht Pantheist, wie auch Chrysostomus sich den stoischen Logosbegriff nicht angeeignet hat, obwohl er erklärt: *πάντα πληροῖς, πᾶσι πάρει, οὐ κατὰ μέρος, ἀλλὰ ὁμοῦ πᾶσιν ὅλος* <sup>4)</sup>. Nach Ps 103, 30 hängt das irdische Bestehen ab von der Ausgießung des göttlichen Geistes, bei dessen Zurücktreten alles vergehen muß. Sir 43, 27 gebraucht sogar die Wendung: *τὸ πᾶν ἔστιν αὐτός* (לְכֹל הוּא), lehrt aber damit nur die biblische Wahrheit, daß alles, was existiert, das Werk Gottes ist und seiner Macht untersteht (vgl. Job 34, 14. 15; 27, 3; Gen 6, 3; Koh 12, 7). Nun bezeichnet der Hagiograph Gott selbst als *διοικῶν τὰ πάντα* (15, 1). Da er an dem alttestamentlichen Gotte festhält und seinem Gottesbegriffe nichts Pantheistisches oder Materialistisches beimischt, so kann jedenfalls daraus, daß er die Weisheit alles durchwalten läßt (*διοικεῖν* 8, 1), nicht geschlossen werden, daß er auf sie die stoische Auffassung vom Logos übertragen habe. Der Autor von Sap schreibt der Weisheit zu, was das A. T. von Gott und seinem Geiste aussagt. Nach Jer 23, 24; Ps 138, 1—13 erfüllt ja der Geist Gottes Himmel und Erde. Der

<sup>1)</sup> Xen. Mem. IV, 3, 13; I, 4, 17.    <sup>2)</sup> Xen. Cyr. 8, 7.

<sup>3)</sup> Arist. de mundo 6.    <sup>4)</sup> Chrys. in Ps. 138 N. 2.

stoische Logos wohnt als die Vernunft allen Menschen in gleicher Weise inne, die Weisheit dagegen macht einen Unterschied zwischen den Menschen. Zwar durchwaltet und durchdringt sie alles (7, 24b; 8, 1b), also auch die Seelen der Gottlosen, doch diese nur insofern, als sie dieselben erhält (vgl. Ps 103, 30). Zu den Seelen der Frommen dagegen tritt sie noch in ein anderes Verhältnis, indem sie dieselben heiligt und zu Freunden Gottes macht (7, 27, 28), während sie die Seelen der Sünder meidet (1, 4). Dieser ethische Zug fehlt der platonischen Weltseele und dem stoischen Logos vollständig. Andererseits muß freilich berücksichtigt werden, daß die Ausdrücke, deren sich der Verfasser bedient, *συνέχειν* (1, 7), *διοικεῖν* (8, 1; 12, 18; 15, 1), *διήκειν*, *χωρεῖν διὰ πάντων* (7, 24), *δέπειν* (12, 15), *πνεῦμα νοερόν* (7, 22), um das Verhältnis Gottes und der Weisheit zur Welt zu beschreiben, zwar nicht ausschließlich (vgl. die oben angeführten Stellen aus Xen. und Arist.), aber doch vorwiegend von der stoischen Schule gebraucht und auf die Wirksamkeit des Logos angewandt wurden<sup>1)</sup>. Indes drang die Lehre der Stoa von der Allgegenwart des Logos ins große Publikum und wurde selbst in Dichtungen vorgetragen<sup>2)</sup>, und damit war auch die Möglichkeit gegeben, daß der ursprüngliche Sinn jener technischen Ausdrücke verblaßte. *συνέχεσθαι* bezeichnet bei Aristobul die Erhaltung der Welt durch Gott<sup>3)</sup>. Ist sein Werk echt, so ist es ein Beweis dafür, daß dieses Wort unter den Juden jener Zeit Eingang gefunden hatte, aber ohne pantheistische Nebenbedeutung, da jener Schriftsteller zugleich von der Erschaffung der Welt durch Gott spricht. Ist dasselbe unecht und erst in christlicher Zeit entstanden, so geht doch so viel aus jener Stelle hervor, daß man die stoische Herkunft später nicht mehr empfand, da wohl Pythagoras, Sokrates und Plato erwähnt werden, nicht aber ein stoischer Philosoph. Aus dem Ausdruck *ἀπόρροια* 7, 25 (lt. emanatio quaedam [vielleicht stand in der Vorlage *τις* statt *τῆς*]) will man schließen, daß der Verfasser in Abhängigkeit von der Stoa, welche die Seele als Teil und Ausfluß (*ἀπόρροια*) des Logos erklärte, die Weisheit als eine Emanation

<sup>1)</sup> Belege bei Heinze 84 A. 4; 85 A. 1–3; 86 A. 1; 101; Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1<sup>3</sup>, 141; Drummond, Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion I (London 1888) 87.

<sup>2)</sup> Arat. Phaen. 2–4; Vergil. Georg. 4, 221f.; Ecl. 3, 60; Aen. 6, 724–727.

<sup>3)</sup> Euseb. Praep. evg. 13, 12.

Gottes aufgefaßt habe. Indessen hat nach Sir 1, 9 Gott die Weisheit über alle seine Werke ausgegossen, und Philo, welcher Emanationen aus Gott annimmt, sieht den Menschen und die Welt als Werk Gottes an, obwohl er die menschliche Seele ein ἀπαύγασμα Gottes und die Welt ein ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου nennt<sup>1)</sup>. Mit diesen Ausdrücken will der jüdische Theosoph nur darauf hinweisen, daß die Vollkommenheit Gottes im Menschen, in der Seele und in der Welt sich wiederfindet. Überhaupt ist die Lehre von Emanationen bedingt durch die Auffassung von dem Verhältnis der Gottheit zur Welt und zum Menschen. Von einigen philosophischen Systemen wird Gott so weit von der Welt entfernt, daß dieselben Emanationen annehmen müssen, um das Wirken Gottes in der Welt zu erklären (Philo, Plotin, Gnosis), oder man denkt Gott und die Welt nicht wesentlich verschieden (Stoa), und dann führt man die in der Welt herrschende Ordnung und den menschlichen Geist auf Emanationen aus der Gottheit zurück. Dagegen lehrt der Hagiograph, daß Gott selbst unmittelbar die Welt (1, 14; 9, 1. 9; 11, 17. 24; 16, 24) wie auch den Menschen (2, 23; 6, 7) geschaffen hat und die Welt regiert (15, 1), ferner, daß es dem Menschen leicht wird, Gott aus der Natur als aus seinem Werke zu erkennen, daß Gott sich von ihm finden läßt (1, 1. 2; 13, 1–10), und daß nur die Sünde den Menschen von Gott trennt (1, 3). Für Emanationen ist also in seinen Anschauungen von dem Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen so wenig Raum wie überhaupt im A. T. Indessen ist damit noch nicht geleugnet, daß der Autor von Sap tatsächlich seine Worte gewählt hat mit Rücksicht auf die Lehren der griechischen Philosophen. Was die Wendung πνεῦμα ἀπώμικτον „unverletzlicher Geist“ (7, 22) betrifft, so ist es recht wohl denkbar, daß er mit derselben die immaterielle Weisheit dem Stoff gegenüberstellen will, der von den Stoikern als τὸ πάσχον bezeichnet wurde. Daß der Autor der Weisheit das Attribut πνεῦμα φιλόανθρωπον beilegt (7, 23; 1, 6), erklärt sich daraus, daß in dem Zeitalter des Hellenismus die Idee der allgemeinen Menschenliebe und des Weltbürgertums in allen philosophischen Systemen eine hervorragende Bedeutung erlangt hat. Der Gedanke selbst ist alttestamentlich, da Prv 8, 31 die Weisheit sagt: „Meine Freude ist es, bei den Menschenkindern zu sein“, aber das Wort ist gewählt mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse und den Leserkreis.

<sup>1)</sup> Philo de opif. m. 146; de spec. leg. IV, 123; de plant. 50.



Auffallend ist es jedenfalls auch, daß der Hagiograph der Weisheit höchste Beweglichkeit zuschreibt. Dies erinnert lebhaft an die Beweglichkeit der platonischen Weltseele und erklärt sich wohl am leichtesten durch die Annahme, daß der Autor mit derselben die alttestamentliche Weisheit vergleicht und auf deren Ähnlichkeit mit jener philosophischen Vorstellung hinweisen will; indem er aber die Weisheit nicht mit der Weltseele identifiziert, läßt er deutlich erkennen, daß er jener den Vorzug gibt. Der gebildete Leser, welcher die griechische Philosophie schätzte und von der platonischen Weltseele und dem stoischen Logos gehört hatte, mußte somit, wenn er sich in den Abschnitt 7, 22b—8, 1 vertiefte, zu der Erkenntnis kommen, daß im A. T. Schätze verborgen seien, welche getrost den Vergleich mit den Lehren der griechischen Philosophen aufnehmen könnten. Der Autor hat wohl daran gedacht, auch auf diese Weise die Juden im Glauben und in der Anhänglichkeit an ihre Religion zu stärken und heidnische Leser für dieselbe zu gewinnen. Während aber sein Landsmann Philo den Logos ganz wie die platonische Weltseele und den stoischen Logos beschreibt, berücksichtigt der Hagiograph nur manche Züge von jener Vorstellung und übernimmt nur einige Wendungen. Der Grund liegt nicht nur darin, daß der Verfasser von Sap mit der Spekulation der griechischen Philosophen weniger vertraut war als Philo, sondern auch darin, daß dieser jüdischen Glauben und griechisches Wissen versöhnen will, jener sein Volk im Glauben zu festigen sucht, der eine zu einer Zeit schreibt, in welcher die Juden verhältnismäßig wenig zu leiden hatten (die Verfolgung der alexandrinischen Juden durch Flaccus unter Caligula fällt in die Zeit, da Philo bereits bejahrt war), der andere sein Volk bedrängt und in der Gefahr des Abfalles sieht; der Hagiograph durfte in seinen Lesern nicht die Meinung erwecken, daß alles das, was die griechische Philosophie enthielt, von der Hl. Schrift gelehrt werde, und die jüdische Weisheit im wesentlichen nichts anderes sei als ein Begriff der griechischen Philosophie.

6. Philo. Da die Weisheit nicht mit den aus Gott emanierenden *δυνάμεις* des Philo in Parallele gestellt werden kann, so sind nur noch wenige Ausdrücke zu behandeln, aus denen man beweisen zu können glaubt, daß der Autor von Sap ein Vorläufer dieses Theosophen und Anhänger der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie gewesen sei. Wenn Philo den Logos als

σκιὰ καὶ τὸ ὥσανεὶ ἀπεικόνισμα τοῦ θεοῦ <sup>1)</sup>) und als ὀξυκινήτοτατος bezeichnet, der Hagiograph aber die Weisheit ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου (7, 26) und πνεῦμα ἐκίνητον, πάσης κινήσεως κινήτικώτερον (7, 22. 24) nennt, so kann man daraus höchstens schließen, daß Philo das B. d. W. gekannt habe. Mit den Attributen ὀξύ und ἀκώλυτον (7, 22) vergleicht man den λόγος τομεύς des Philo, der in der Materie als dem ungeordneten Chaos alles nach bestimmten Zwecken trennt, ordnet und verbindet und ebenso auf geistigem Gebiete eine Scheidung vornimmt <sup>2)</sup>). Allein eine solche Tätigkeit wird von dem Hagiographen der Weisheit nirgends zugeschrieben.

d) Salomo gibt die Gründe an, welche ihn zum Streben nach der Vereinigung mit der Weisheit veranlaßt haben (8, 2—18).

a) Die Weisheit vermag dem Menschen alle Güter zu gewähren (8, 2—8).

8, 2 *Sie liebte ich und ersehnte ich von Jugend an*

*Und strebte, sie als meine Braut heimzuführen,*

*Und wurde ein Liebhaber ihrer Schönheit.*

3 *Die edle Abstammung tut sie kund, indem sie mit Gott in*  
*trautem Verkehr steht*

*Und der Herr des Alls sie liebt.*

4 *Sie ist ja eingeweiht in Gottes Wissen*

*Und Ratgeberin bei seinen Werken.*

5 *Wenn Reichtum ein begehrenswerter Besitz im Leben ist —*

*Was ist denn reicher als die Weisheit, die alles schafft?*

6 *Wenn jemand es auf Einsicht abgesehen hat —*

*Wer in aller Welt ist eine größere Künstlerin als sie?*

7 *Und wenn jemand Gerechtigkeit liebt —*

*Ihre Bestrebungen sind Tugenden;*

*Denn sie lehrt gründlich Mäßigkeit und Klugheit,*

*Gerechtigkeit und Starkmut,*

*Was für die Menschen das Nützlichste im Leben ist.*

8 *Wenn aber jemand auch nach umfassendem Wissen begehrt —*

*Sie kennt das Vergangene und erschließt das Zukünftige,*

*Sie versteht die Kunstformen der Rede und das Lösen von Rätseln,*

*Zeichen und Wunder weiß sie im voraus*

*Und die Ereignisse von Perioden und Zeiten.*

<sup>1)</sup> Leg. alleg. III, 96.

<sup>2)</sup> Quis rer. div. heres 130 ff.

„Salomo“ hat sein Verlangen nach der Weisheit schon 7, 7 ff. beteuert. Nachdem er nun ihr Wesen und ihre Wirkungen geschildert, nimmt er diesen Gedanken wieder auf. Auch im folgenden Abschnitt preist er die göttliche Weisheit, die er im vorhergehenden beschrieben hat. Diese geht ja in heilige Seelen (7, 27) ein, und macht den Menschen selbst weise, indem sie in ihm Wohnung nimmt. So innig aber ist die Vereinigung der göttlichen hypostatischen Weisheit mit dem Menschen, daß Salomo dieselbe unter dem Bilde einer Ehe beschreibt, die doch die engste aller menschlichen Verbindungen ist.

2 Ταύτην ἐφίλησα: Emphatisch weist Salomo hin auf die Weisheit, die er soeben geschildert hat. Wie das „Ersehnen“ der Weisheit (ἐξεζητήσα) aufzufassen ist, legt er im zweiten Stichos dar: es ist das Verlangen des Bräutigams nach der Braut. Das Med. ἀγάγεσθαι wird durch ἐμαντῶ verstärkt. Während φιλεῖν von jeder Liebe ausgesagt werden kann, bezeichnet ἐρᾶν die die Zuneigung des Mannes zum Weibe; durch ἐραστής wird der Habitus ausgedrückt. Salomos Herz hat sich mit der ganzen Inbrunst der Jugend der Weisheit zugewandt (ἐκ νεότητός μου vgl. 1 Kg 3, 7). 3 Bei einer irdischen Braut sind Schönheit und hohe Abstammung die Vorzüge, welche in erster Linie den Bewerber anziehen. Auch Salomo nennt als Eigenschaften der Weisheit vor allem Schönheit und edle Herkunft. Zwar wird der Ausdruck εὐγένεια von einigen Exegeten auf den Liebhaber der Weisheit gedeutet. Allein Salomo spricht nicht von seinen Vorzügen, sondern von denen der Weisheit; er will zeigen, wie vorteilhaft es für den Menschen ist, in ihren Besitz zu gelangen. Er stellt sich ja als Beispiel für alle hin, nicht nur für solche, welche von edler Abkunft sind, und auch 7, 1—7 betont er, daß sein Ursprung dem aller anderen Menschen gleich gewesen ist. Also ist εὐγένεια Eigenschaft der Braut, zumal das Bild sogleich weiter geführt wird: nicht nur durch die Schönheit und edle Abstammung der Braut ist Salomos Liebe entfacht worden, sondern auch reiche Mitgift (v. 5), Tugend (v. 7), Verstand (v. 6) und Wissen (v. 8) der Auserwählten haben ihn angezogen. Die Weisheit ist von edler Abstammung, weil sie von Gott ausgegangen ist (7, 25). δοξάζειν heißt „rühmen“ und in abgeschwächter Bedeutung „kundtun“. Salomo will also sagen, die edle Herkunft der Weisheit werde daran erkannt, daß sie mit Gott zusammenlebt und von ihm geliebt wird. συμβίωσις bezeichnet

besonders die eheliche Verbindung. Der Hauptsatz 3b ist parallel zu *συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα* und gibt daher wie dieser Partizipialsatz an, worin sich ihr Adel offenbart. Obwohl Herr über alles, hält Gott die Weisheit seiner Liebe nicht für unwert. *ἡγάπησεν* ist ingressiver Aorist: „er gewann sie lieb“. In dem Wesen Gottes und der Weisheit aber ist es begründet, daß der Zustand der gegenseitigen Liebe niemals aufhört. 4 Salomo erklärt nun (*γάρ*), wie groß die Liebe Gottes zur Weisheit ist. Gute Freunde und noch mehr gute Eheleute (vgl. *συμβίωσις*) haben kein Geheimnis voreinander; so ist auch die Weisheit eingeweiht in das Wissen, welches Gott besitzt, weiß also alles, was Gott selbst weiß (*θεοῦ* ist Gen. subj. wegen des parallelen *αὐτοῦ* bei *ἐργον*). Ein solches Wissen kann dem Menschen nicht mitgeteilt werden, daher ist *μύσις* nicht aktivisch = Einweihende (It. *doctrix*) zu fassen. Aus den als möglich erkannten Werken wählt nun die Weisheit diejenigen aus, welche zur Ausführung kommen sollen (*αἰρετής*). Wie also der erste Stichos lehrt, daß das Erkennen der Weisheit dasselbe ist wie das Erkennen Gottes, so betont der zweite Stichos, daß das Wollen der Weisheit mit dem Wollen Gottes vollständig übereinstimmt. Da ein Zeitunterschied bei dem engen Verhältnis zwischen Gott und der Weisheit unmöglich ist, so erkennen und wollen Gott und die Weisheit in demselben Akte. 5 Durch seine Verbindung mit der Weisheit erlangt der Mensch alles das, wonach er sich sehnt. Da die Weisheit die Welt erschaffen hat (*τὰ πάντα* wie 8, 1), so ist es ihr Eigentum (vgl. Ps 23, 1), und sie kann daher dem Menschen auch irdische Schätze gewähren (vgl. 7, 11). 6 Der überlieferte Text lautet: „Wenn die Klugheit wirksam ist.“ Salomo will aber offenbar sagen, daß die Weisheit auch Einsicht spendet; dies ergibt sich aus dem Zusammenhange. Der Parallelismus mit 5a, 7a, 8a läßt nun erwarten, daß Salomo v. 6 erklärt, der Mensch, welcher nach Einsicht Verlangen trage, werde dieselbe bei der Weisheit finden. Mit Bauermeister dürfte daher der Text zu verbessern sein: *εἰ φρόνησιν ἐργάζεται τις*. Der Nominativ *φρόνησις* ist wohl unter dem Einfluß des vorausgehenden parallelen *πλοῦτος* 5a aus *φρόνησιν* entstanden, vor dem folgenden *τίς* interrogativum könnte das *τις* indefinitum leicht ausfallen; übrigens darf es auch fehlen (55. 253. 254 lesen *τι*). Will man aber keine Textverbesserung vornehmen, so muß man 6a als Brachylogie auffassen: Wenn Einsicht wirkt — und dieselbe daher begehrt wird — wer in aller Welt usw. Das Präsens *ἐργάζεται* bezeichnet



die versuchte Handlung (vgl. Kopt. und Syr.). τῶν ὄντων wird von den Überss. lt. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup> mit τις verbunden, jedenfalls im Sinne des Autors; denn da dieser mit αὐτῆς auf τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης zurückweist, wird er gewiß nicht noch einmal hervorheben, daß die Weisheit alles gemacht hat. τεχνίτης B<sup>b</sup> (2) A C min., τεχνίτης B\* A 106. 7 Die Weisheit ist auch Lehrerin der Tugend. Mit δικαιοσύνη 7a sind alle Tugenden zusammengefaßt wie 1, 1; dagegen ist unter δικαιοσυνή 7d die Kardinaltugend zu verstehen. Die Wirkungen der Weisheit (οἱ πόνοι ταύτης) d. h. die Früchte ihrer Verbindung mit dem Menschen sind Tugenden: sie macht den Menschen, in welchen sie einkehrt, gerecht, und zwar lehrt sie die Tugenden gründlich (ἐκδιδάσκει); sie wirkt nicht nur auf den Verstand, sondern auch auf den Willen ein, so daß derselbe das als Gott wohlgefällig Erkannte auch tut. Die Kardinaltugenden enthalten alle andern Tugenden in sich und machen zusammen die δικαιοσύνη im weiteren Sinne (7a) aus. Salomo betont ferner, daß im Leben nichts nützlicher ist als die Tugend; also ist sie besser als Reichtum (5), Klugheit (6), Wissen (8), und zwar nicht nur für das Jenseits (6, 17—20), sondern auch für das Diesseits (ἐν βίῳ), weil irdische Güter den Menschen nicht zu befriedigen vermögen (7, 8—10). — Zahl und Namen der Kardinaltugenden waren in jener Zeit des Eklektizismus Gemeingut aller Gebildeten; auch das hellenistische Judentum war mit denselben bekannt<sup>1)</sup>. Daß der Verfasser dieselben einem bestimmten philosophischen System (dem des Plato oder der Stoa) entlehnt habe, kann man also nicht behaupten. Übrigens weist Plato der Gerechtigkeit die vierte Stelle und nicht die dritte zu, und wenn die Stoiker seit Chrysipp die Tugend auf die Weisheit als ihre gemeinsame Quelle (princeps omnium virtutum) zurückführten<sup>2)</sup>, so werden doch schon Prv 2 und 23 jene sittlichen Handlungen, welche nach den Griechen aus den Kardinaltugenden hervorgehen, von der Weisheit abgeleitet. — 8 Gewöhnlich verlangt der Bräutigam von seiner Braut nur, daß sie reich sei (5), seinem Hauswesen gut vorzustehen vermöge (6) und Tugend besitze (7). Wenn aber jemand auch noch (εἰ δὲ καί), was nicht sehr

<sup>1)</sup> Philo behauptet sogar, um den Griechen zu imponieren, daß am Sabbath in den Synagogen Lehrvorträge „über die Einsicht, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit sowie über die anderen Tugenden“ gehalten würden (de special. leg. II, 62; de vita Mosis II, 216; vgl. 4 Makk 5, 23. 24; 1, 18).

<sup>2)</sup> Cic. de off. I, 43, 153.

häufig vorkommt, Wissenschaft von seiner Braut erwartet, so wird ihm die Weisheit auch diese mit in die Ehe bringen. *πολυπειρία* bedeutet hier nicht Lebenserfahrung (Sir 25, 6), sondern alle Zweige des menschlichen Wissens, von denen Salomo einige nennt unter Verzicht auf Vollständigkeit und mit Ausschluß der 7, 17—20 aufgezählten Wissenschaften. Die Weisheit besitzt Kenntnisse in der Geschichte (*οἶδεν τὰ ἀρχαῖα*), welche durch Studium erworben werden, ferner die Fähigkeit, auf Grund derselben auch zukünftige Ereignisse in den Kreis der Berechnung zu ziehen, von dem als Tatsache Gegebenen auf das zu schließen, was noch zu erwarten ist (*τὰ μέλλοντα εἰκάζει*). *εἰκάζειν* heißt „vermuten“, „folgernd erkennen“, ohne daß die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen ist. Da aber die Weisheit allwissend ist, so ist der Ausdruck als Anthropopathismus zu verstehen; der Mensch hat ja kein sicheres Erkennen dessen, was in der Zukunft eintreten wird. *Εἰκάζειν* B C min. Arm.; *εἰκάξει* ♂<sup>?</sup> (*ν* ist ausradiert) A 23. 157. 248. 253. 261. It. Syr. Syr<sup>hex</sup>; Kopt. ist zweifelhaft. Da *τὰ ἀρχαῖα* von *εἰκάζει* bzw. *εἰκάζειν* nicht abhängig sein kann, weil vergangene Ereignisse nicht Gegenstand von Vermutungen sind, so ist *εἰκάζει* zu lesen. Der Ausdruck *στροφαί* findet sich in der klassischen Literatur gewöhnlich in der üblen Bedeutung „Ränke“, „Ausflüchte“, in der LXX aber wird er in gutem Sinne gebraucht. Die Stellen Prv 1, 3; Sir 39, 2 zeigen, daß unter *στροφαί* die Spruchweisheit zu verstehen ist. Sinnsprüche und Parabeln sind die Formen, in welche der Orientale gern seine Erfahrungen kleidet (vgl. Prv 1, 6). *Αἰνίγματα* sind nicht nur Rätsel im eigentlichen Sinne (vgl. Richt 14, 12 ff.), sondern überhaupt dunkle Reden, also auch Gnomen und Parabeln (Ez 17, 2; Prv 1, 6; Sir 39, 3). Die Wendung *ἐπίσταται στροφᾶς λόγων* umfaßt sowohl das Erfinden von Gnomen und Parabeln, als auch das Verstehen derselben. Der Ausdruck *λύσεις αἰνιγμάτων* hebt hervor, daß die Weisheit imstande ist, demjenigen, mit welchem sie sich verbindet, auch die Auflösung der von anderen gestellten Rätselreden zu lehren. Beides galt im Orient als hohe Weisheit (vgl. 1 Kg 10, 6 ff.; 5, 14), und Salomo genoß einen großen Ruf sowohl wegen seiner Fähigkeit, in Gnomen und Parabeln zu reden (1 Kg 5, 12; Koh 12, 9; Sir 47, 15—17), als auch besonders wegen seiner Kunst, Rätsel aufzulösen (1 Kg 10, 1; Sir 47, 17). Die Verbindung *σημεῖα καὶ τέρατα* findet sich auch 10, 16; ersterer Ausdruck weist darauf hin, daß das Wunder eine Bedeutung hat, indem es vor allem

die göttliche Macht erkennen läßt, letzterer erinnert an die erschreckende Wirkung, die das Wunder auf den Menschen ausübt (vgl. 17, 15). Der Autor versteht unter *σημεῖα καὶ τέρατα* wirkliche Wunder d. h. übernatürliche Vorgänge, die auf ein besonderes Eingreifen Gottes zurückzuführen sind, nicht nur großartige Naturerscheinungen; dies geht aus 10, 16 und der Darstellung der ägyptischen Plagen, des wunderbaren Auszugs und der Wüstenwanderung (10—19) hervor. Wunder im voraus zu erkennen ist nur der göttlichen Weisheit möglich, weil es sich um Abweichungen von den Naturgesetzen handelt, jene aber die Ratgeberin bei Gottes Werken ist (*αἰρετής* v. 4), also auch darüber bestimmt, welche Wunder geschehen sollen, und wann sie geschehen sollen. Unter *καιροί* sind bestimmte Zeitabschnitte, unter *χρόνοι* Zeiten im allgemeinen zu verstehen. Die Weisheit sieht also die Ereignisse voraus, die sich erst in der Zukunft abspielen sollen. Sie weiß, welchen Ausgang die Dinge nehmen werden, und zwar nicht bloß vermutungsweise (*εἰκάζει*), sondern bestimmt und sicher (*προγγινώσκει*); sie besitzt also Prophetengabe. Das Wissen der Vergangenheit und der Zukunft wird sonst im A. T. Gott zugeschrieben (Ps 138, 5 LXX; Prv 8, 21; Jes 41, 22. 23; 44, 21; Sir 39, 1).

Nachdem Salomo darüber berichtet hat, welche Vorteile die Verbindung mit der Weisheit jedem Menschen in Aussicht stellt, zeigt er, welchen Nutzen er selbst als König von ihr erwartet hat, und zwar in Rücksicht auf seine Herrscherpflichten und auf das Privatleben.

**β) Der Herrscher insbesondere kann der Weisheit nicht entraten (8, 9—18).**

- 8, 9 *Ich beschloß also, diese als Lebensgefährtin heimzuführen,  
Sie würde mir, wie ich wußte, eine glückbringende Ratgeberin sein  
Und ein Trost in Sorgen und Kümmeris.*
- 10 *Um ihretwillen würde ich Ruhm erlangen bei der Menge  
Und, obgleich noch ein Jüngling, Ehre bei den Ältesten.*
- 11 *Im Gericht würde ich als scharfsinnig anerkannt werden,  
Und bei den Machthabern würde ich Bewunderung finden.*
- 12 *Schwiege ich, so würde man warten,  
Redete ich, so würde man aufmerken,  
Und spräche ich länger,  
So würde man den Finger auf den Mund legen.*
- 13 *Um ihretwillen würde ich Unsterblichkeit erlangen  
Und ein ewiges Andenken bei der Nachwelt hinterlassen.*

8,14 Ich würde [meine] Völker regieren, und Nationen würden von mir unterworfen werden.

15 Schreckliche Herrscher würden mich fürchten, wenn sie [nur von mir] hörten;

In der Gemeinde erschiene ich gütig und tapfer im Kriege.

16kehrte ich in mein Heim zurück, so würde ich mich bei ihr ausruhen;

Denn der Umgang mit ihr hat nichts Bitteres,

Und ihre Gesellschaft keinen Verdruß,

Sondern Freude und Wonne.

17 Indem ich dies bei mir bedachte

Und in meinem Herzen erwog,

Daß [nämlich] die Verbindung mit der Weisheit Unsterblichkeit gewähre,

18 Und ihre Freundschaft reine Freude,

Daß die Mühen ihrer Hände unerschöpflichen Reichtum verschafften

Und der traute Umgang mit ihr Einsicht

Und die Teilnahme an ihren Gesprächen Ruhm, —

Da ging ich umher und suchte, wie ich sie in mein Haus aufnehmen könnte.

9 Die Wendung πρὸς συμβίωσιν erinnert daran, daß Salomo noch immer die Verbindung mit der Weisheit unter dem Bilde einer Ehe darstellt. Es ist dies dieselbe Weisheit (ταύτην), deren Vorzüge er soeben geschildert hat. Da der Vers eine Zusammenfassung ist (τοίνυν), so denkt Salomo an den Nutzen, den die Weisheit jedem Menschen bringt. Aber zugleich beginnt er hier darzulegen, welchen Wert dieselbe besonders für die Könige hat. Daher ist unter den ἀγαθά nicht nur das Glück im allgemeinen zu verstehen, sondern auch alles, was die Größe eines Regenten bedingt. Ebenso sind die φροντίδες καὶ λύπη die Sorgen des täglichen Lebens sowie die Kümmernisse, welche der Herrscherberuf mit sich bringt. Die Ausführung zu 9b ist enthalten in v. 10—15, zu 9c in v. 16. ἀγαθῶν ist Gen. obj.: die Weisheit erteilt gute Ratschläge und verhilft so dem Menschen zum Glück.

10 „Salomo“ versetzt sich im Geiste in die Zeit, in der er die Weisheit noch nicht besaß, aber bereits Gott um dieselbe gebeten hatte und von diesem belehrt worden war, daß er mit ihr alle andern Güter, Reichtum und Ehre, erlangen werde (1 Kg



3, 12f.). Man beachte, daß Salomo nicht sagt, daß die Weisheit selbst ihm Ehre, Ruhm und glückliche Herrschaft geben würde, sondern daß er diese Güter um ihretwillen (*δι' αὐτήν* 10, 13) zu erlangen hoffte (vgl. 7, 12). Mit welchen Worten er um Weisheit gebetet hat, teilt er uns Kap. 9 mit. Die Futura *ἔξω, ἐδεσθήσομαι* usw. sind grammatisch selbständig, logisch sind sie parallel zu *οὐ ἔσται* 9b. Rückwärts blickend berichtet Salomo von den Hoffnungen, mit denen er um die Weisheit sich bemüht hatte; weil er nur diese seine Erwartungen hier schildert, so ist nicht notwendig, daß dieselben sich sämtlich erfüllt haben. Der Sohn des großen Kriegshelden David durfte bei der Verheißung Gottes, daß ihm auch Ruhm zuteil werden würde, wohl auch annehmen, daß er erfolgreiche Kämpfe bestehen würde (13—15). Trotzdem konnte er seiner Politik eine eminent friedliche Richtung gegeben haben, als ihm die Weisheit zuteil geworden war. Daß übrigens aus 1 Kg 5, 4 nicht geschlossen werden darf, daß unter der Regierung Salomos der Friede nie unterbrochen worden ist, geht aus Stellen hervor, welche Aufstände andeuten (1 Kg 11, 14. 23. 40). Salomo hoffte, um der persönlichen Weisheit willen (*δι' αὐτήν*) schnell berühmt zu werden, da diese dem Menschen in allen Lagen zum Guten ratet (*σύμβολος ἀγαθῶν* 9b). Die *ὄχλοι* sind seine Untertanen, mit den *πρεσβύτεροι* sind die Ältesten gemeint, welche dem Könige beratend zur Seite stehen; von den fremden Nationen ist erst v. 14 die Rede. Bei der Menge wie bei den Vornehmen erwarb sich Salomo durch seine Weisheit Ansehen, als er zur Herrschaft gelangt war. In jugendlichem Alter (*ὁ νέος*) kam er auf den Thron (1 Kg 3, 7). Nach der späteren Tradition war Salomo kaum dem Knabenalter entwachsen, als er König wurde. Josephus (Arch. VIII 7, 8 § 211) läßt ihn damals 14 Jahre alt sein; in dem späteren jüdischen Midrasch und von den arabischen Schriftstellern wird sein Alter auf 12 oder 13 Jahre angegeben<sup>1)</sup>. 11 Zu den wichtigsten Regentenpflichten gehörte das Rechtsprechen (*ἐν κρίσει*). Gleich nach Antritt seiner Regierung zeigte Salomo seine Weisheit durch eine richterliche Entscheidung (1 Kg 3, 17—28), welche ihm großes Ansehen verschaffte. Wäre es sicher, daß das Subjekt in v. 12 die *δυνάσται* v. 11 sind, so würden unter diesen die Vornehmen Israels (*אֲדָמוֹן אֲדָמוֹן* *ἀρχοντες*) zu verstehen sein. Indessen dürfte v. 12 sich auf die Volksver-

<sup>1)</sup> Salzberger, Die Salomosage 70.

sammlungen beziehen, nicht auf die Sitzungen, welche Salomo mit den Großen abhielt; die *δυνάσται* sind also die Nachbarfürsten. Es wäre ja auffallend, wenn Salomo nicht auch erwartet hätte, daß diese seiner Weisheit huldigen würden, zumal der historische Salomo wegen seiner Weisheit von der Königin von Saba bewundert (1 Kg 10) und von Hiram gepriesen wurde (5, 21) und sogar von den Nachbarfürsten Tribut erhielt (5, 1. 4; vgl. auch 1 Kg 10, 24). *ἐν ὧψει* bedeutet: „wenn ich von ihnen gesehen werde“, „wenn sie vor mir erscheinen“. Das Plus der It.: *et facies principum mirabuntur me* ist Doppelübersetzung. 12 Salomo ist überzeugt, daß niemand es wagen werde, vor ihm, dem weisen Könige, das Wort zu ergreifen, sondern daß alle warten würden, bis er selbst gesprochen hätte, und daß man selbst, wenn seine Rede etwas länger als gewöhnlich dauern sollte (*ἐπὶ πλεῖον*), kein Zeichen der Ungeduld geben, sondern in gespannter Aufmerksamkeit seinen Worten lauschen würde. „Die Hand auf den Mund legen“ ist ein Zeichen ehrfurchtsvollen Schweigens (vgl. Job 21, 5; 29, 9; 40, 4; Prv 30, 32; Sir 5, 12). Zu *λαλοῦντος* erg. *μοῦ*.

13 Unter *ἀθανασία* ist wegen des Parallelismus und weil Salomo von seinem Ansehen beim Volke spricht, nur das Fortleben in der Erinnerung der Nachwelt zu verstehen. *οἱ μετ' ἐμέ* sind nicht die leiblichen Nachkommen, sondern die späteren Geschlechter, die von ihm und seiner Weisheit sich erzählen werden bis in die fernsten Zeiten (*αἰώνιον*). — Das Auftreten Salomos wird hier nicht so sehr geschildert wie das eines Königs, sondern wie das des Weisen, welcher in Israel zur Zeit des Autors das größte Ansehen genoß. Man vergleiche die ähnliche Beschreibung des jüdischen Weisheitslehrers bei Job 29, 7—11. 21—25 und Sir 39, 9—11; als König erscheint Salomo v. 14. 15. C schaltet nach *ἀθανασίαν* ein Glied ein, von dem aber nur der Anfang und das Ende deutlich zu lesen sind; etwa zwölf Buchstaben sind verschwunden. Mit der Ergänzung von Swete lautet der Zusatz: *καὶ τιμὴν παρὰ [τοῦ παντοκρά]τορος*. Ein Abschreiber hielt es jedenfalls für unmöglich, daß Salomo nur auf irdische Ehren gehofft haben sollte. 14 Der Ausdruck *ἐποταγῆσεται μοι* bedeutet nicht: „sie werden mir gehorsam bleiben“, sondern: „sie werden von mir unterjocht werden“. Die *ἔθνη* sind also die umwohnenden heidnischen Völker, und die *λαοί*, welche von Salomo regiert werden, sind im Gegensatz zu ihnen die zwölf Stämme (vgl. *λαοὶ Ἰσραήλ* Apg 4, 27); Salomo stellt die Erfolge, die er als Kriegs-

held zu erringen hofft, mit der Tätigkeit in Parallele, welche er als Regent des von Gott erwählten Volkes zu entwickeln gedenkt. **15** Wenn fremde Herrscher (*τύραννοι*) von ihm Kunde erhalten (zu *ἀκούσαντες* erg. *περὶ ἐμοῦ*), so werden sie sich vor ihm fürchten, mögen sie auch über eine noch so große Macht verfügen. **15b** ist wieder das Auftreten Salomos in Krieg und Frieden beschrieben; der Menge seiner Untertanen (*ἐν πλήθει*) wird Salomo ein milder Herr sein (*ἀγαθός*), die Feinde wird er überwinden. **16** Salomo zeigt nun, daß die Weisheit dem Könige auch in seinem Privatleben nützlich und notwendig ist, indem sie ihn „tröstet in Sorge und Kummernis“ (9c). Wenn er abgespannt von den Regierungsgeschäften und ermattet von den Strapazen des Krieges heimkehrt, wird er bei der Weisheit sich erholen wie bei einer liebenden Gattin; sie gleicht nicht einer zanksüchtigen und unleidlichen Frau, welche den geplagten Mann, der müde nach Hause kommt und sich nach Ruhe sehnt, das Leben vergällt und verbittert (*πικρία καὶ ὀδύνη*), sondern sie wird ihn aufrichten und dafür sorgen, daß wieder eine frohe Stimmung in ihm Platz greift (*εὐφροσύνη καὶ χαρά*). **17** *ταῦτα λογισάμενος*: Salomo erinnert sich an alle v. 3—16 aufgezählten Vorteile, welche die Weisheit dem Menschen zu bieten verspricht. Die Präterita *λογισάμενος* und *περιήειν* beweisen, daß „Salomo“ sich hier in die Zeit versetzt, in der er der Weisheit noch nicht teilhaftig geworden war. *τέρψις ἀγαθή* erinnert an v. 16; *πλοῦτος ἀνεκλήπης* an v. 5; *φρόνησις* an v. 6 und 11; *εὐκλεία* an v. 10—14. Daraus ist zu schließen, daß *ἀθανασία* auf v. 13 zurückweist und nicht auf 5, 15; 6, 19, also nur das Fortleben in der Erinnerung der Nachwelt bedeutet. Da Salomo das Verhältnis der Weisheit unter dem Bilde einer Ehe darstellt, so ist unter *συγγενεία* die enge Verbindung der Eheleute zu verstehen, welche dem einen Teil das Recht auf die Güter des andern Teils verleiht, so daß dem Ehemann die Mitgift der Gattin gehört. *ἔστιν ἀθανασία* B\* 68. 106. 261. 296; vice v. B.<sup>a</sup> x A C min.; *ἐν συγγενείᾳ* B x<sup>c</sup> A C min. It. Syr. Kopt. Syr.<sup>hex</sup>; om. *ἐν* x\* 106. 261 Arm. Aeth. **18** *φιλία* bezeichnet wegen des Bildes die eheliche Liebe, die *τέρψις ἀγαθή* war v. 16 geschildert. Der Parallelismus mit *πλοῦτος ἀνεκλήπης* spricht dafür, daß *ἀγαθή* den Begriff der *τέρψις* steigert: Freude, die in ihrer Art ausgezeichnet ist, die durch keinen Mißklang gestört wird, wobei auch jede mit irdischer Freude so leicht verbundene Unordnung ausgeschlossen ist. Die Wendung *πόνοι χειρῶν αὐτῆς* setzt das Bild fort: eine tüchtige Gattin sorgt

durch Fleiß im Hauswesen, daß das Vermögen sich mehrt (vgl. Prv 31, 11 ff.). *Ἐν πόροις ἔργων χειρῶν* 23. 253 Syr. Kopt. Syr<sup>hex</sup>. Unter *πλοῦτος* sind wegen des Bildes zunächst irdische Güter zu verstehen, besonders da Salomo an v. 5 erinnert (vgl. *πλοῦτος ἀναρίθμητος* 7, 11); *ἀνεκλιπής* ist Hyperbel wie *αἰώνιος* v. 13. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß Salomo hier auch an die Tugend v. 7 denkt als dem tatsächlich unerschöpflichen Reichtum, zumal dieselbe in dieser Zusammenfassung nicht ausdrücklich genannt ist. *ὁμιλία* ist der gemeinschaftliche Umgang und Verkehr, hier speziell der Umgang der Eheleute. Den Nutzen von dem Zusammenleben mit der Weisheit (*συνγυμνασία*) hat Salomo; er ist der empfangende, die Weisheit der gebende Teil. Die *φροήσεις*, welche die Frucht des Umganges mit der Weisheit ist, wurde vv. 6. 8. 11 näher beschrieben. Da Salomo nach ihren Lehren handeln will (*κοινωνία λόγων αὐτῆς*), so darf er hoffen, berühmt zu werden (*εὐκλεία*; vgl. v. 10—15). Er ist daher entschlossen, die Weisheit als Gattin in sein Haus einzuführen (*εἰς ἐμὸν οἶκον*).

#### 8, 3—18 und Xen. Mem. II, 1, 32f.

Von Grimm und Farrar ist darauf hingewiesen worden, daß die Schilderung der Weisheit 8, 3—18 sich mehrfach berührt mit der Darstellung der personifizierten Tugend in der Erzählung des Prodikus von Herkules am Scheidewege, welche Xen. Mem. II, 1, 21—33 uns erhalten ist. Indessen sprechen mehrere Gründe gegen diese Hypothese.

1. Salomo betont wiederholt, daß er in seiner Jugend nach Weisheit sich gesehnt habe (v. 2. 10).

2. Die personifizierte Tugend bei Xen. tritt nicht als Braut oder als Gattin auf, während in Sap gerade dieses Bild als Unterlage für die Schilderung der Weisheit dient.

3. Salomo hebt hervor, daß die Weisheit nur durch Gebet erlangt werden könne (v. 21), ein Gedanke, der bei Xen. gänzlich fehlt.

4. Unter den vorhandenen Berührungen findet sich keine, welche eine Abhängigkeit des Hagiographen von dem griechischen Mythos beweisen würde. Dieselben erklären sich daraus, daß auf der einen Seite die Tugend, auf der andern die Weisheit als Person beschrieben wird, und daß dieser wie jener alle guten Eigenschaften zuerkannt werden. Tugend und Weisheit sind schön und edel; in ihrem Besitz wird der Mensch reich, klug, tugendhaft,



berühmt; er erfährt durch sie Hülfe in jedem Unternehmen und fühlt sich durch dieselben aufgerichtet und getröstet. Die Bemerkung bei Xen., daß die Tugend eine wohlwollende Beschützerin der Sklaven sei, ist durch einen ähnlichen Ausspruch in Sap nicht zu belegen.

5. Die Schilderung der Weisheit geht auf alttestamentliche Vorbilder zurück. Wenn im A. T. auf den höchsten Vorzug des Volkes Israel hingewiesen werden soll, so wird es als Braut und Gattin Jahves dargestellt. In den Prv wird die Weisheit personifiziert; es wird hier erzählt, wie sie umhergeht und die Menschen zu sich einladet (8, 1ff.; 9, 1ff.; so auch Sap 6, 13—16). Sir 15, 2 erscheint die Weisheit als eine ehrwürdige Mutter und als eine jugendliche Gattin, welche dem Menschen, also ihrem Gemahl, entgegenkommt. Prv 31, 10ff. wird das Lob der tugendhaften Hausfrau gesungen, welche alle guten Eigenschaften besitzt. Dazu kommt, daß sich zu fast allen Aussprüchen über die Weisheit Sap 8 in den Weisheitsbüchern Prv, Job, Koh, Sir Parallelen finden:

Sap 8, 2a = Sir 6, 18; 51, 13; Koh 12, 1. — V. 2b-c = Sir 15, 2. — V. 3 entspricht sachlich Prv 8, 30 (das Zusammenleben Gottes mit der Weisheit). — Zu v. 4 vgl. Prv 8, 30. — V. 5 = Prv 8, 11. 18. — V. 6 = Sir 15, 3. 4; Ex 31, 3; 35, 31 (der göttliche Geist verleiht Kunstfertigkeit). — V. 7 = Prv 2, 1ff.; 23, 1ff.; 8, 18. 20. 35. — V. 8 = Sir 15, 3; 39, 2. 3; Prv 1, 6; Sir 47, 15—17; 1 Kg 5, 12; 10, 1. — V. 10. 11 = 1 Kg 3, 7; 1 Chr 29, 1; 22, 5; Job 29, 7—11; Sir 15, 5; Prv 8, 20. — V. 10—12 = Job 29, 21—35. — V. 12 = Prv 16, 23. 24; Sir 15, 5; Job 29, 9; 21, 5. — V. 13 = Sir 15, 6. — V. 14. 15 = Prv 8, 15. 16. Tapferkeit und Sieg im Kampfe werden in der Hl. Schrift auf den Geist Gottes רוח יהוה zurückgeführt (Richt 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; vgl. Prv 21, 31). — V. 16 = Sir 14, 25—27; 15, 6. — V. 17c: zu *συγγενεία* vgl. Prv 7, 4: „Du bist meine Schwester.“ — V. 18 = Prv 8, 18; 31, 10ff. — V. 2 und 21 (Gebet als Mittel zur Erlangung der Weisheit) = Sir 51, 18—21.

Eine Benutzung des Mythos durch den Autor, die ich selbst früher <sup>1)</sup> beweisen zu können glaubte, ist also nicht anzunehmen.

<sup>1)</sup> Heinisch, Griech. Philosophie 32—35.

e) Das Gebet ist das einzige Mittel, durch welches die Weisheit erlangt werden kann (8, 19—9, 18).

a) Die Weisheit wird dem Menschen nicht wegen seiner Vorzüge gegeben, sondern ist ein Gnadengeschenk Gottes (8, 19—21).

8,19 *Ich war ein wohlbeanlagter Knabe*

*Und hatte eine gute Seele erlangt,*

20 *Oder vielmehr, indem ich gut war,*

*War ich in einen unbefleckten Leib gekommen.*

21 *Da ich aber einsah, daß ich nicht auf andere Weise in ihren Besitz würde kommen können,*

*Als wenn sie Gott [mir] verliehe —*

*Und auch dieses schon war Sache der Klugheit,*

*Zu erkennen, wessen Gnadengeschenk sie ist, —*

*So wandte ich mich an den Herrn und bat ihn*

*Und sprach aus tiefstem Herzensgrunde.*

„Salomo“ hat schon früher darauf hingewiesen, daß er die Weisheit nicht aus eigener Kraft, sondern nur infolge seines Gebetes von Gott erlangt hat (7, 1—7). Jetzt zeigt er ausführlich, daß dieselbe ein Gnadengeschenk Gottes ist. Zwar möchte man meinen, daß er wegen seiner Vorzüge Anspruch auf die Weisheit gehabt habe. Doch sei dies ein Irrtum; er habe vielmehr ebenso wie jeder andere Mensch die Weisheit von Gott erflehen müssen.

Nur wenige Erklärer gibt es, welche in diesem Satze nicht die platonische Lehre von der Präexistenz der Seele ausgesprochen finden<sup>1)</sup>, die auch von Philo, dem berühmten späteren Landsmann des Autors, und von den Essenern vorgetragen worden ist. Daß aber der biblische Schriftsteller zu dieser Ansicht sich bekannt haben sollte, ist schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil er in seinen übrigen anthropologischen Vorstellungen weder mit Plato noch mit Philo oder mit den Essenern übereinstimmt. Nach Plato ist das Eingehen der Seele in den Leib eine Strafe für ihre Begierlichkeit (Phaedrus 236 ff.) oder bedeutet für sie

<sup>1)</sup> Abgesehen von den katholischen Exegeten, sind aus neuester Zeit zu nennen F. Ch. Porter, *The pre-existence of the soul in the Book of Wisdom and in the rabbinical writings* (The American Journal of Theology 1908, 53—95) und Wm. Weber (Z. f. w. Th. 1909, 321—326). Eine Reihe von Erklärungen dieser Stelle aus alter und neuer Zeit sind angeführt bei Cornely.

wenigstens eine Befleckung (Timaeus 41 Dff.). Die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist also in jedem Falle ein unnennbares Unglück. Die Trennung von demselben gilt als Erlösung aus einem Kerker; doch ist dieselbe nur für sehr wenige ganz reine Seelen eine endgültige. Auch die Essener betrachteten die Verbindung der Seele mit dem Leibe als eine Herabwürdigung und ihre Befreiung aus demselben als das Ende einer Sklaverei (Jos. Bell. Jud. II, 8, 11, § 154 ff.). In den Augen des Hagiographen aber ist der Leib unbefleckt (8, 20), verunreinigt also auch nicht die Seele. Daher erscheint ihm die Verbindung mit demselben durchaus nicht als beklagenswert für die Seele oder gar als deren Strafe. Philo lehrt, daß nur ein Teil der Seelen in Leiber eintrete, nämlich diejenigen, welche von der Anschauung Gottes sich nicht befriedigt fühlten und deshalb nach irdischen Freuden trachteten (de gigant. 6—18; de somn. I, 133 ff.; de plant. 14 ff.; leg. alleg. III, 69). Der Autor von Sap hingegen weiß nichts von einem solchen Unterschied der Seelen; wenigstens bemerkt er nirgends, daß es auch solche gebe, welche sich mit einem Leibe nicht verbänden. Auch hält er nicht die Vereinigung der Seele mit dem Leibe für einen Abfall von Gott: *ἀγαθὸς ὢν* (8, 20). Dazu kommt, daß die Idee der Präexistenz bei Plato eng zusammenhängt mit der Lehre von der Seelenwanderung. Nach dem griechischen Philosophen wird die Seele des Menschen, der auf Erden nicht ganz rein gelebt hat, zur Strafe und zur Läuterung in andere menschliche und selbst in tierische Leiber gefesselt. Auch Philo hat konsequent mit der Lehre von der Präexistenz die Vorstellung einer Metempsychose übernommen (de somn. I, 139). Der Autor von Sap lehrt, daß das Schicksal des Menschen sich in dem Augenblicke seines Todes entscheidet, indem die Guten in den Himmel, die Bösen in die Hölle kommen (3, 1 ff.; 4, 19; 5, 1 ff.). Nach Plato und Philo ist der Körper, der weniger zum Wohnsitz als vielmehr zum Grabe der Seele wird, an sich böse oder doch der einzige Anlaß zur Sünde. Der Hagiograph aber läßt die Seele Salomos in einen unbefleckten Leib kommen (8, 20). Der Anreiz zur Sünde geht nach ihm vom Teufel aus (2, 24); ob der Mensch tatsächlich sündigt, hängt ganz allein von seiner eigenen freien Willensentscheidung ab (1, 16; 2, 24; 14, 27). 9, 15 spricht nicht gegen diese Auffassung.

Jener Dualismus, welcher das System Platos und Philos beherrscht und in der Anthropologie zu einem unüberbrückbaren

Gegensatz von Leib und Seele geführt hat, ist somit dem Verfasser des Buches der Weisheit fremd. Daher ist es auch unwahrscheinlich, daß er die Lehre von der Präexistenz der Seele, welche auf jener Voraussetzung beruht, übernommen habe. Im andern Falle wäre es schwer zu begreifen, warum er nicht den Versuch macht, die Gottlosen, welche Kap. 2 behaupten, daß die Seele zugleich mit dem Leibe untergehe, durch den Hinweis auf ein vorzeitliches Dasein derselben zu widerlegen.

Auch der Zusammenhang der Stelle 8, 19. 20 spricht gegen jene Auslegung, welche in derselben die Präexistenzlehre enthalten findet. Indem nämlich Salomo die Weisheit unter dem Bilde einer Braut beschreibt, erwägt er ihre Eigenschaften und die Vorteile, welche die Verbindung mit ihr dem Menschen zu bieten vermag, und begehrt, von Sehnsucht nach ihr ergriffen, sie für sich zu gewinnen (8, 2—18). V. 21 sieht er ein, daß er auf keine andere Weise als durch Gebet in den Besitz der Weisheit gelangen könne. Daß er bei der Entwicklung dieser Ideen in einem kurzen Satze eine mit dem Berichte der Genesis von der Erschaffung des Menschen und mit dem jüdischen Glauben unvereinbare Vorstellung, wie es die Präexistenz der Seele ist, ausgesprochen haben sollte, ist um so weniger anzunehmen, als selbst Philo sich Mühe gibt, mittels der allegorischen Exegese die Hl. Schrift mit der Lehre Platons in Einklang zu bringen. Vielmehr ist aus dem Zusammenhange zu schließen, daß Salomo 8, 19. 20 erwägt, was er seinerseits der ersehnten Braut zu bieten vermöge, daß er also nun seine Vorzüge aufzählt, um zuletzt zu erkennen (*γρὸς δέ* v. 21), daß dieselben nicht ausreichen, um ihm einen Anspruch auf den Besitz einer so ausgezeichneten Braut zu geben, weshalb er eben Kap. 9 seine Zuflucht zum Gebete nimmt. Überlegt aber Salomo, was sich Gutes an ihm findet, so sind die Aoriste *ἐλάχον* und *ἤλθον*, da er in der Vergangenheit spricht, im Sinne von Plusquamperfectis zu fassen; denn Salomo kam doch nicht erst zu einer guten Seele und in einen unbefleckten Leib, während er bereits nach der Weisheit suchte.

*Παῖς δὲ ἡμῶν ἐνqνήs*: Da Salomo unmittelbar vorher von sich gesagt hat: *περιῦειν ζῆτῶν*, so kann er mit *παῖς* sich nicht als Kind im Mutterleibe bezeichnen wollen, welches eben zu existieren anfängt. Dagegen spricht auch der Ausdruck *παῖς ἐνqνήs* an sich; denn ein Fötus im ersten Stadium ist weder ein Knabe, noch viel weniger kann man ihm gute körperliche oder geistige





Augenblicke, da sie sich mit demselben verband. Ob der Leib oder die Seele früher existierte, ist damit nicht angedeutet. Wollte man darauf hinweisen, daß die Seele zuerst existieren müsse, wenn sie in den Körper eingehen soll, so ließe sich mit demselben Recht geltend machen, daß der Leib die Seele nicht aufnehmen könne, wenn er nicht zuvor selbst vorhanden wäre. Auch wenn der Schriftsteller geglaubt hätte, die Seele werde später als der Leib erschaffen, und wenn er wie Aristoteles (Polit. 4, 13 [7, 15]) angenommen hätte, daß der *νοῦς* erst in den Körper eintrete, wenn dieser einigermaßen entwickelt sei, hätte er sagen können: „Indem ich gut war, war ich in einen unbefleckten Leib gekommen.“ Übrigens denkt er sich das Entstehen eines jeden Menschen ähnlich der Erschaffung Adams, wie ein Vergleich von 15, 11 mit Gen 2, 7 lehrt. Auch aus dem Verhältnis von v. 19 zu 20 geht hervor, daß nach der Auffassung des Autors die Güte der Seele nicht der Grund ist für ihren Eintritt in einen unbefleckten Leib. In v. 19 weist, wie gezeigt worden ist, Salomo darauf hin, daß er in seiner Jugend sittlich rein gelebt habe. In v. 20 spricht er von der Zeit vor seiner Geburt. V. 19 ist also parallel zu v. 20, und da 19b durch 20a aufgenommen wird, so liegt ein Chiasmus vor; denn auch bei dem Ausdruck *σῶμα ἀμύαντον* wird in erster Linie auf das Verhältnis des Menschen gegenüber dem sittlich Bösen Gewicht gelegt. Was Salomo hier hervorhebt, ist nicht die Tatsache, daß seine Seele in einen Leib kam, sondern daß dieser Leib rein war. Nun enthält 19a nicht den Grund für 19b; denn nicht deshalb, weil Salomo gut beanlagt war, war er zu einer guten Seele gelangt, sondern weil er sich bemüht hatte, tugendhaft zu leben. Mit *εὐφροσύνης* weist er auf die Ausstattung durch Gott, mit *ἐλαχον* auf die eigene Tätigkeit hin. Beides ergänzt sich, aber das erste ist nicht die Ursache des zweiten. Daher kann wegen des Parallelismus auch nicht in 20a der Grund für 20b angegeben sein. Wäre ferner in v. 20 der Gedanke enthalten, daß die Seele Salomos deshalb mit einem unbefleckten Leibe sich vereinigt hatte, weil sie gut war, so würde sich als Folgerung ergeben, daß der Verfasser auch böse Seelen kennt, die er dann in einen befleckten Leib kommen lassen müßte. Gegen einen solchen Schluß aber erhebt er selbst Einspruch, indem er alle Könige der Erde bzw. alle Menschen auffordert, nach Weisheit zu streben (1, 1 ff.; 6, 1 ff.); denn derjenige, welcher von Natur böse ist, ist offenbar außerstande, die Weisheit zu erringen. Überdies

droht der Hagiograph jenen, welche von der Weisheit sich abwenden, schwere Strafe an (1, 1 ff.; 6, 1 ff.), hält also alle Menschen für fähig, ohne große Mühe in den Besitz der Weisheit zu gelangen — behauptet er doch, daß diese sich leicht finden lasse von denen, welche sie liebten und nach ihr sich sehnten (6, 12 ff.).

Man beachte ferner den Parallelismus, der zwischen 7, 1—7 und 8, 19—21 besteht. In beiden Stellen prüft Salomo sich selbst, erkennt dabei, daß er von Natur die Weisheit nicht besitzt, und kommt so zu dem Ergebnis, daß er Gott um dieselbe bitten muß. Dabei beschreibt er 7, 1—6 seine Entstehung dem Leibe nach, 8, 19. 20 aber seine sittlichen Eigenschaften. 7, 1—6 betrachtet er mehr seine Schwäche, 8, 19. 20 mehr seine Vorzüge. Infolge der Armseligkeit und Hinfälligkeit der menschlichen Natur (7, 1—6) erscheint es dem Salomo unmöglich zu sein, daß er sich aus eigener Kraft Weisheit erwerben könne. Daher bleibt das Gebet das einzige Mittel, um derselben teilhaftig zu werden: *διὰ τοῦτο ἐνξάμην* 7, 7. In Erwägung seiner guten Eigenschaften, vor allem seiner Sittenreinheit, hätte er zu der Überzeugung gelangen können, daß er ein Anrecht auf die Weisheit besitze. Allein auch da muß er einsehen, daß dies nicht der Fall ist, daß er sie nur als Gnade von Gott zu erbitten vermöge: *γνοὺς δέ* 8, 21. Salomo hebt nun 7, 1—6 hervor, daß er den gleichen Anfang wie alle andern Menschen gehabt hat, daß seine Empfängnis und Geburt sich in keiner Weise von der seiner Mitmenschen unterschieden haben; denn er will darlegen, daß die Weisheit keinem Menschen von Natur zukomme, daß es aber einem jeden möglich sei, durch Gebet derselben teilhaftig zu werden. Aus dem Parallelismus zwischen 7, 1—7 und 8, 19—21 ist zu schließen, daß auch die letztere Stelle von allen Menschen gilt; denn wäre die Ausstattung mit einer reinen Seele und einem reinen Leibe bei der Geburt ein Vorzug, durch welchen Salomo sich vor seinen Mitmenschen (sei es einem Teil oder allen) ausgezeichnet hätte, so hätte er kein Recht, von diesen zu fordern, daß sie ihm nach-eiferten. Er könnte nicht daraus, daß er selbst in den Besitz der Weisheit gelangt ist, folgern, daß dies allen Menschen möglich sei. Damit würden die Ausführungen 7, 1—6 jede Bedeutung verlieren. Salomo hätte ferner nicht lehren dürfen, daß Gott „groß und klein geschaffen habe und in gleicher Weise für alle Sorge“ (6, 7); denn wenn ein Teil der Menschen von Natur böse wäre, so wäre er von vornherein der Möglichkeit beraubt,

die Weisheit sich zu erwerben und damit die Seligkeit zu erlangen. Kann aber überhaupt eine Seele böse sein, welche von Gott dem Menschen eingeblasen wird? Ist es denkbar, daß ein Leib aus der Schöpferhand Gottes befleckt hervorgeht (15, 11)? Gott „verabscheut doch nichts von dem, was er ins Dasein gerufen hat; denn hätte er etwas gehaßt, so hätte er es nicht erschaffen“ (11, 24). Gewiß gibt es gute und böse Seelen (*ψυχαὶ ἁμωμοὶ* 2, 22; *ψυχαὶ ὅσαι* 7, 27; *κακότεχνος ψυχή* 1, 4); aber sie sind nicht deshalb gut oder böse, weil sie so von Gott erschaffen worden wären, sondern weil der Mensch ein tugendhaftes oder lasterhaftes Leben geführt hat (vgl. *σῶμα κατὰχρεον ἁμαρτίας* 1, 4).

Nur weil jeder Mensch aus der Hand Gottes gut hervorgeht und daher befähigt ist, ein tugendhaftes Leben zu führen, hat Salomo ein Recht, auf sich selbst als Beispiel dafür hinzuweisen, wie man die Weisheit gewinnt.

V. 19 und 20 sind durch *μᾶλλον δέ* verbunden. Diese Konjunktion bezeichnet einen Gegensatz, wobei freilich das erste Glied nicht aufgehoben wird, sondern seine Geltung behält; denn kein Schriftsteller läßt eine Äußerung, die er als falsch erkennt, stehen und begnügt sich damit, das Richtige hinzuzufügen. Aber auch ein Fortschritt kann mit der Wendung angedeutet sein. V. 20 enthält nun sowohl einen Gegensatz wie einen Fortschritt gegenüber v. 19. Im ersten Gliede hebt Salomo hervor, daß er als Jüngling ein tugendhaftes Leben geführt habe (v. 19); im zweiten Gliede betont er, daß er bereits bei seiner Empfängnis ohne Sünde gewesen sei (v. 20). Der Gegensatz ist hier: Sittenreinheit im Jünglingsalter — Unbeflecktheit vom ersten Augenblick des Daseins an. Jedesmal bezeugt Salomo, daß er eine persönliche Schuld nicht auf sich geladen habe (vgl. besonders den Ausdruck *σῶμα ἁμάρτων*, welcher sündhafte Handlungen leugnet). Somit wird die Erbsünde in v. 20 nicht in Abrede gestellt. Ferner legt Salomo im ersten Gliede das Gewicht darauf, daß er sich selbst bemüht habe, Gottes Wohlgefallen zu erringen, während er im zweiten Gliede sich erinnert, daß er im Grunde genommen seine Reinheit nicht so sehr seiner eigenen Anstrengung, als vielmehr der Gnade Gottes verdankt, der ihn gut geschaffen hat.

Wenn nun v. 20 das Ich von sich etwas behauptet, was streng genommen nur von der Seele gilt, während in den Augen des Hagiographen doch sonst der aus Leib und Seele bestehende Mensch der Träger der Persönlichkeit ist, so sei hier an die popu-



läre Redeweise erinnert, welche wiederholt in der Hl. Schrift sich findet (vgl. Job 10, 9—12; Jer 1, 5; 2 Kor 5, 4), und der wir auch sonst bei unserm Autor begegnen (7, 1; 15, 11); von der Person wird etwas ausgesagt, was in Wirklichkeit nur von dem einen Bestandteil derselben behauptet werden kann.

Das Gute aber, das Salomo aufzuweisen hat (v. 19), im Grunde genommen allerdings nur deshalb, weil Gott es ihm verliehen hat (v. 20), muß gegenüber den Vorzügen und der Mitgift der Braut verblassen, und so bleibt ihm nichts anderes übrig, als sie in demütigem Gebet von Gott zu erflehen: v. 21.

21 οὐκ ἄλλως: die Lesart οὐ καλῶς A C beruht auf falscher Abteilung der lectio continua und wird durch keine Übersetzung gestützt. ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῶ om C; δ' ἦν sämtliche Zeugen gegen δὴ \* C; καὶ εἶπον om. Kopt. Arm. ἐγκρατής kann bedeuten „in seiner Gewalt haben“, „Herr über etwas“, compos (Kopt. Syr.<sup>hex</sup>) oder „enthaltsam“ (Syr. Arm. Aeth.). Da Salomo nur von dem einen Gedanken beherrscht wird, wie er die Weisheit als seine Braut heimführen könnte, und im folgenden auch nicht um Enthaltensamkeit und Keuschheit, sondern um die Gabe der Weisheit bittet, so ist σοφίας zu ἐγκρατής zu ergänzen. Auch 7, 7 ist die Weisheit Gegenstand des Verlangens und des Gebetes. Derselbe Gedanke ist in gleicher Form Sir 6, 27 ausgesprochen: ἐξίχνουσιν καὶ ζητήσουσιν καὶ γνωσθήσεται σοί, καὶ ἐγκρατής γενόμενος μὴ ἀφῆς αὐτήν sc. τὴν σοφίαν; vgl. Bar 4, 1: πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν (τὴν σοφίαν). Da It. Sir 6, 27 ἐγκρατής mit continens und Sir 15, 1 ἐγκρατής νόμον mit continens iustitiae wiedergibt, so kann continens auch an unserer Stelle „teilhaftig“ (compos) bedeuten. — Aus eigener Kraft kann der Mensch nicht einmal erkennen, daß die Weisheit eine Gnade Gottes ist. Dieser muß ihn erst erleuchten und ihn antreiben, daß er sie erbitte. So kommt die Weisheit selbst dem Menschen zuvor (6, 13. 15). φρόνησις ist in diesem Zusammenhange wie in der inhaltlich parallelen Stelle 6, 15 die Fähigkeit, das zu erkennen, was zum Heile dient. Durch die Gnade erleuchtet, wendet sich nun Salomo zu Gott und bittet ihn um die Weisheit mit inbrünstigem Verlangen (ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου; vgl. Dt 6, 5).

β) Das Gebet des Salomo um die Weisheit (9, 1—18).

9, 1 Gott meiner Väter und Herr des Erbarmens,

Der du das All durch dein Wort geschaffen

2 Und in deiner Weisheit den Menschen gebildet hast,

Daß er über die von dir ins Leben gerufenen Geschöpfe herrsche,

- 9, 3 Über die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit walte  
Und in Geradheit des Herzens regiere,
- 4 Gib mir die Weisheit, deines Thrones Beisitzerin,  
Und schließe mich nicht aus der Zahl deiner Kinder aus.
- 5 Denn ich bin dein Knecht und der Sohn deiner Magd,  
Ein schwacher und kurzlebiger Mensch,  
Und habe wenig Einsicht in Recht und Gesetz.
- 6 Ja, wäre auch jemand der Vollkommenste unter den Menschen-  
kindern —  
Er wäre für nichts zu achten, wenn [ihm] die von dir [aus-  
gehende] Weisheit fehlte.
- 7 Du warst es, der mich erkor zum König deines Volkes  
Und zum Richter deiner Söhne und Töchter.
- 8 Du befehlost mir, einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berge,  
Und in der Stadt, da du wohnest, einen Opferaltar,  
Als Abbild des heiligen Zeltens, welches du von Anbeginn be-  
reitet hast.
- 9 Bei dir nun ist die Weisheit, die deine Werke kennt,  
Und die zugegen war, als du die Welt schufest,  
Die weiß, was in deinen Augen wohlgefällig ist  
Und was deinen Geboten entspricht.
- 10 Sende sie aus vom heiligen Himmel,  
Und von dem Throne deiner Herrlichkeit schicke sie,  
Damit sie mir bei meiner Arbeit helfend zur Seite stehe  
Und ich erkenne, was dir wohlgefällt.
- 11 Denn sie weiß und versteht alles,  
Und so wird sie mich bei meinem Handeln verständlich leiten  
Und mich beschützen in ihrer Herrlichkeit.
- 12 So werden meine Werke [dir] wohlgefällig sein,  
Ich werde dein Volk mit Gerechtigkeit regieren  
Und würdig sein des Thrones meines Vaters.
- 13 Denn welcher Mensch vermag den Willen Gottes zu erkennen?  
Oder wer nähme es zu Herzen, was der Herr verlangt?
- 14 Die Gedanken der Sterblichen sind ja unsicher,  
Und schwankend sind unsere Vorsätze;
- 15 Denn der vergängliche Leib ist eine Beschwerde für die Seele,  
Und das irdische Zelt ist eine Last für den vielsinnenden Geist.
- 16 Nur zur Not erraten wir das, was auf Erden ist,  
Und was auf der Hand liegt, verstehen wir nur mit Mühe;  
Die himmlischen Dinge aber — wer kann sie ergründen?

9,17 *Wer hätte deinen Willen erkannt, wenn du ihm nicht die Weisheit geschenkt*

*Und deinen heiligen Geist von oben gesandt hättest?*

18 *Nur so wurden die Pfade der Erdenbewohner geebnet*

*Und die Menschen belehrt über das, was dir wohlgefällt,*

*Und sie wurden gerettet durch die Weisheit.*

Dieses Gebet geht zurück auf das Gebet des historischen Salomo (1 Kg 3, 6—9; 2 Chr 1, 8—10). Salomo appelliert zuerst an Gottes Treue, Barmherzigkeit und Allmacht und erinnert ihn an die irdische Bestimmung, zu der er den Menschen erschaffen hat (1—4); sodann begründet er seine Bitte um die Weisheit mit dem Hinweis auf die menschliche Schwäche (5. 6) und auf sein verantwortungsvolles Amt (7—12), um zuletzt zu beteuern, daß der Mensch nur dann den Willen Gottes zu erkennen und zu erfüllen vermag, wenn die Weisheit ihn erleuchtet und antreibt (13—18).

1 Der Vok. *θεέ* findet sich neben dem klassischen *θεός* wiederholt in der LXX (Helbing 34). Die Anrede „Gott der Väter“ enthält die Bitte, daß Gott die Verheißungen, die er den Vätern gegeben hat, an dem Beter in Erfüllung gehen lasse (vgl. Gen 32, 9; 1 Kg 8, 56. 57; 3 Makk 6, 3). Die „Väter“ sind in erster Linie die Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob, dann aber überhaupt die Vorfahren; besonders ist an unserer Stelle auch an David zu denken, wie aus 1 Kg 3, 6; 2 Chr 1, 9 hervorgeht (vgl. v. 12). Die Verdienste der Väter und speziell Davids sind ein Grund, welcher den Salomo auf die Erhörung des Gebetes hoffen läßt. Aber Salomo erinnert Gott nicht nur an seine Treue, sondern auch an seine Barmherzigkeit. *ἐλέους* add. σου B x A 23. 55. 68. 157. 253. 296 Arm. Syr<sup>hex</sup>; om. σου C 106. 248. 254. 261 It. Syr. Kopt. Aeth. σου ist aus dem folgenden Stichos eingedrungen. Die Wendung *Κύριε τοῦ ἐλέους σου* würde den Gedanken enthalten, daß es Gott freistehe, dem einen sein Mitleid zuzuwenden, dem andern nicht. *Κύριε τοῦ ἐλέους* „Herr, dessen Wesen Mitleid ist“ (vgl. Ps 32, 5), ist parallel zu *θεὸς πατέρων*: Wenn Gott auch den Vätern Verheißungen gegeben hat und auf ihre Verdienste Rücksicht nimmt, so bleibt die Erhörung des Gebetes doch ein freier Akt der Gnade. Während in diesem Stichos betont wird, daß Gott bereit ist, des Menschen sich anzunehmen, wird im folgenden auf seine Allmacht hingewiesen. Gott will nicht nur die

Bitte Salomos erhören, weil er getreu und gütig ist, sondern er kann sie auch erhören, weil er allmächtig ist. *ἐν λόγῳ σου*: Da die Stelle offenbar Bezug nimmt auf Gen 1, so ist *λόγος* der schöpferische Machtspruch Gottes „es werde“. „Durch das Wort des Herrn sind ja die Himmel gebildet, und durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer“ (Ps 32, 6). In diesem Sinne findet sich *λόγος* noch Sap 16, 12 (vgl. 16, 26); 18, 15. Der philonische Logosbegriff ist dem Hagiographen fremd. *ἐν* ist instrumental wie auch in der klassischen Gräzität (vgl. Sir 42, 15: *ἐν λόγοις Κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ*). 2 *κατεσκευάσας* B C 23. 68; *κατασκευάσας* x A min. Das Part. ist wohl eine Verbesserung, welche die Unterbrechung der Konstruktion beseitigen sollte. Die Verss., welche das Part. übersetzen, sind nicht entscheidend, weil sie das Anakoluth nicht nachzuahmen brauchten. *κατασκευάζειν* bedeutet nicht „ausrüsten“, sondern „schaffen“ (vgl. 7, 27; 11, 24; 13, 4). Der Parallelismus mit 1b sowie das Pron. *σου* fordert, unter der *σοφία* die Gott immanente, in seiner Tätigkeit sich offenbarende Weisheit zu verstehen, also die Weisheit als Attribut Gottes. Viele Erklärer wollen in diesem Verse die Schöpfung Adams beschrieben finden: du hast den ersten Menschen zur Herrschaft auf Erden bestimmt, indem du ihm Weisheit verliehest; gib nun auch mir schwachem Adamssprossen die Weisheit, damit ich dein Volk zu regieren vermag. Jedoch ist *ἀνθρώπος* wohl nicht auf Adam allein zu beziehen; denn der Umstand, daß dieser von Gott reich ausgestattet worden ist, gibt dem Salomo kein Recht, für sich das gleiche zu erhoffen. Mithin hat er hier alle Menschen im Auge. Der Erschaffung der Welt (*ποιεῖν*) wird nämlich die Bildung des Menschen (*κατασκευάζειν*) zur Seite gestellt. In ersterer offenbart sich mehr Gottes Macht, in letzterer mehr seine Weisheit. An Gen 1, 26 anknüpfend erinnert Salomo daran, daß jeder Mensch schon von Natur zur Herrschaft über die unvernünftigen Geschöpfe berufen ist. Freilich kann derselbe dieser seiner irdischen Bestimmung nur nachkommen, wenn Gott ihm die Weisheit gibt; ohne dieselbe kann auch Salomo sein Volk nicht regieren. Da aber Gott in seiner Weisheit wollen muß, daß er seinen Beruf erfülle, so darf Salomo hoffen, daß sein Gebet nicht vergeblich sein werde. Als Herrscher über die Geschöpfe erscheint der Mensch auch Gen 1, 16—28; Ps 8, 6—9; Sir 17, 2—4. Wie an diesen Stellen, so ist hier unter *κτίσματα* die unvernünftige Kreatur zu verstehen. Dasselbe bedeutet v. 3 *κόσμος*, nur daß



dieser Ausdruck die in der Welt herrschende Ordnung hervorhebt. Die Attribute *δοσιότης* und *δικαιοσύνη* sind oft verbunden; vgl. Lk 1, 75; Eph 4, 24; Tit 1, 8; 1 Thess 2, 10. *δοσιότης* bezeichnet das rechte Verhalten des Menschen Gott gegenüber. In der Leitung der Welt muß der Mensch sich richten nach dem Willen Gottes (*δικαιοσύνη*), welcher auch die Kreatur nicht seiner Willkür überläßt (vgl. die gesetzlichen Bestimmungen über die Behandlung der Tiere Ex 23, 4f. 10ff.; Dt 22, 1—10; 25, 4). Der Gerechte erbarmt sich auch des Viehs (Prv 12, 10). *κρίειν κρίνειν* heißt weder „Gericht halten“ noch „herrschen“ im eigentlichen Sinne; denn nicht jeder Mensch ist als Richter oder als König von Gott ausersehen; vielmehr bedeutet diese Wendung, wie aus 2b und 3a hervorgeht, die Herrschaft des Menschen über die unvernünftige Kreatur. Da derselbe die Rechte, die Gott den Geschöpfen gegeben hat, nicht verletzen darf, so ist *ἐνδύτης ψυχῆς* gleichbedeutend mit *δοσιότης* und *δικαιοσύνη*, wie auch *διέπειν* und *κρίειν κρίνειν* parallel sind. In der von Gott gewollten Weltordnung, nach welcher der Mensch über die Schöpfung herrscht, ist auch eingeschlossen, daß einige über ihre Mitmenschen hervorragen und unter ihnen das Amt als Richter und als König bekleiden. Darauf darf sich Salomo berufen, wenn er im folgenden Gott um Weisheit anfleht, damit er sein Amt als Herrscher und Richter gut verwalte. 4 Die Weisheit, um die er bittet, kann keine andere sein als die, welche er im Vorhergehenden beschrieben hat. Er begehrt also nach der Vereinigung mit der hypostatischen Weisheit. Salomo nennt sie nämlich Beisitzerin (*πάρεδρος*) an Gottes Thron (vgl. v. 10. 17). Neben Gott thront die Weisheit, weil sie ihm wesensgleich ist (vgl. 7, 25. 26) und bei allen seinen Werken ihm beratend zur Seite steht (8, 4). In der klassischen Literatur der Griechen werden die Götter und Göttinnen, welche bei dem Götterrate dem Zeus zur Seite sitzen, besonders die *Δικαιοσύνη* und die *Θέμις*, *πάρεδροι* oder *σύνεδροι* genannt<sup>1)</sup>. Daß der Autor an diese Vorbilder gedacht habe, ist aber nicht sehr wahrscheinlich, da er den Götterkult verabscheute. Übrigens ist das Bild ähnlich jenem, welches der Verfasser 8, 3. 4 gezeichnet hat, und es ist dadurch vorbereitet, daß Ps 109, 1 der Messias von Gott aufgefordert wird, sich zu seiner Rechten zu setzen, und daß Prv 8, 30 die hypostatische

<sup>1)</sup> Pindar Olymp. VIII 21. 22: *Διὸς ξενίον πάρεδρος ἀσκειται Θέμις*. Sophocles Oed. Col. 1382: *Δίκη ξύνεδρος Ζηνός*, ib. 1267: *Αἰδώς Ζηνὶ σύν-δακος θρόνων*; vgl. Stephanus, Thes. ling. graec. s. h. v.

Weisheit ebenfalls an der Seite Gottes erscheint. Ferner erklärt die Weisheit Sir 24, 4. 8: *ὁ θρόνος μου ἐν σύλῳ νεφέλης*, und: *ὁ πύσας με κατέπανσεν τὴν σκηνὴν μου*. *θρόνοι* ist Plur. maj. Wenn Gott dem Menschen die Weisheit versagt, so ist es ihm unmöglich, nach seinen Geboten zu leben, und damit ist er aus der Reihe der Kinder Gottes ausgeschlossen. Daher bittet Salomo: *μή με ἀποδοκιμάσης ἐκ παίδων σου* (vgl. 7, 28). 5 Salomo nennt sich „Knecht Gottes und Sohn seiner Magd“. Die im Hause geborenen Sklaven standen in einem weit stärkeren Abhängigkeitsverhältnis zum Herrn als die durch Verkauf unfrei gewordenen Juden; denn diese sollten nach dem Gesetze im siebenten Jahre freigelassen werden (Ex 21, 2), hatten sie aber vom Herrn eine Sklavin zur Ehe erhalten, so blieben die ihnen geborenen Kinder dessen Eigentum (Ex 21, 4). Andererseits waren die im Hause geborenen Sklaven zuverlässiger als die gekauften, da sie mit der Familie mehr verwachsen waren. Doch will Salomo hier nicht betonen, daß er Gott ganz ergeben ist, sondern daß er in jeder Beziehung von ihm abhängig ist. Dies ergibt sich aus den beiden folgenden Stichen, in denen er auf seine Schwäche hinweist. Damit läßt er zugleich erkennen, daß er bereit ist, Gott zu dienen. Da die menschliche Hinfälligkeit und Armseligkeit es ihm unmöglich macht, seine Pflichten gegen Gott zu erfüllen (vgl. 7, 1—6), so ist dies ein neuer Grund (*ὅτι*), um die Weisheit zu bitten. *δλγοχρόνιος* = von kurzer Dauer. Wegen des vorhergehenden *ἀσθενής* hat man nicht an die Jugend des Salomo, sondern an die Kürze des Erdenlebens zu denken (vgl. 2, 1; 15, 8). Unter *κρίσις* ist, wie aus der Verbindung mit *νόμοι* erhellt, die Unterscheidung von Recht und Unrecht zu verstehen. *σύνεσις νόμων* ist nicht das Wissen der vielen gesetzlichen Bestimmungen, sondern die Fähigkeit, dieselben richtig anzuwenden. Salomo beteuert also, daß er nicht einsichtig genug ist (*ἐλάσσων*), um seine Pflichten gegen Gott erkennen zu können. Da er hier von seiner menschlichen Schwachheit spricht, so bezieht sich *κρίσις* und *νόμοι* nicht auf die Tätigkeit als Richter und Herrscher, sondern auf das Leben nach den göttlichen Geboten. Daß der Mensch nicht imstande ist, dieselben aus eigener Kraft zu befolgen, betont er ganz besonders v. 6. *νιοὶ ἀνθρώπων* „Menschen“, schwache und hinfällige Wesen (vgl. *θητοί* v. 14). *τέλειος* bedeutet nicht hohes Alter, sondern die natürlichen Vorzüge des Menschen. Wegen des Gegensatzes zu b ist *τέλειος* superlativisch zu fassen: „Mag ein Mensch noch so

vollkommen, noch so begabt und klug sein, ohne die Weisheit gilt er nichts in den Augen Gottes und nach dem Urteil einsichtiger Menschen (vgl. 3, 17); denn er ist ohne die Weisheit nicht fähig, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen. Um wieviel mehr ist sie mir nötig, der ich so unerfahren und unverständlich bin.“ Mit ἀπό σοῦ erinnert Salomo daran, daß die Weisheit von Gott kommt. οὐδέν B κ, οὐθέν A C; lies οὐθέν (vgl. 7, 28). 7 Bedarf Salomo schon als Mensch der Weisheit, so noch mehr als König; denn da er das von Gott erwählte Volk regieren soll, so hat er eine große Verantwortung; außerdem ist ihm die Aufgabe zugewiesen, den Tempel Gottes zu bauen (v. 8). Gott hat ihn zur Herrschaft berufen (σύ με προεῖλω); daher wird er ihm auch bei der Ausübung seines Amtes beistehen. Mit προεῖλω erinnert Salomo daran, daß Gott ihn dadurch begnadigte, daß er ihn anderen (dem erstgeborenen Adonias, dem Absalom) vorzog und seinen Ratschluß, ihn als König einzusetzen, schon vor seiner Geburt durch den Propheten Nathan offenbarte (2 Sm 7, 12). Die Israeliten heißen „Söhne Gottes“, weil sie das auserwählte Volk sind (vgl. S. 56; 12, 19ff.; 18, 4. 13). Die Wendung „Töchter Gottes“ findet sich nur noch Jes 43, 6; 2 Kor 6, 18. δικαστής ist synonym mit βασιλεύς wie 6, 1. 8 Eine der wichtigsten Aufgaben, zu der Gott den Salomo ausersehen hatte, war der Bau des Tempels (2 Sm 7, 13; 1 Kg 5, 5). Wegen der Bedeutung, welche das Zentralheiligtum für Israel hatte, bedurfte er besonderer Erleuchtung, um dieses Werk auszuführen (vgl. 1 Chr 28, 11. 19. 20). Der Berg Moria, auf dem der Tempel erbaut wurde, heißt „heiliger Berg“, weil sich auf ihm Gott bereits bei der Opferung Isaaks offenbart hatte (Gen 22, 11), und weil auf ihm das Heiligtum errichtet werden sollte. „Stadt der Wohnung“ (πόλις κατασκηνώσεως) wird Jerusalem genannt, weil David die Bundeslade, dieses Wahrzeichen der Gegenwart Gottes, nach dem Sion übertragen hatte (2 Sm 6, 12ff.; 15, 25), und weil Gott von hier aus den Seinen Gnaden spendete und daselbst sich offenbarte (1 Kg 8, 10). Auch der historische Salomo hätte also von einem „heiligen Berge“ und von einer „Stätte des Wohnens Jahves“ sprechen können. Von den Geräten des Tempels nennt er ausdrücklich den Brandopferaltar (θυσιαστήριον), weil er bei der Einweihung des Heiligtums vor demselben stand, als er betete (1 Kg 8, 22. 54; 2 Chr 6, 12), und ihn selbst sieben Tage lang einweihete (2 Chr 7, 8), und weil die Brandopfer von himmlischem Feuer verzehrt wurden (2 Chr 7, 1). μέλημα

*σκηνῆς ἁγίας* ist Apposition zu *ναός* und zu *θνοιαστήριον*. Mit dem „heiligen Zelt“ kann nicht die Stiftshütte gemeint sein; denn ἀπ’ ἀρχῆς läßt sich nur gezwungen von der Bundesschließung auf dem Sinai verstehen, zumal Salomo zu Beginn seines Gebetes auf die Weltschöpfung hingewiesen hat. Auch stellt er sein Werk dem Werke Gottes gegenüber (*ἦν προητοίμασας*), das Zelt aber erscheint, wenn auch nach den Anweisungen Gottes gebaut (Ex 25, 9. 40; 26, 30), doch als ein Werk des Moses und war nicht, wie bei diesem Vergleich gefordert wird, unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgegangen. Nun wird im N. T. der Himmel als Wohnsitz Gottes und Vorbild der Stiftshütte, des irdischen Heiligtums, mit *σκηνή* bezeichnet (Hebr 8, 2; 9, 11; Apc 13, 6). Den Guten wird als Lohn in Aussicht gestellt, daß sie in die *αἰῶνιοι σκηναί* aufgenommen werden würden (Lk 16, 9; vgl. Jo 14, 2). Das Himmelszelt ist von Gott selbst bereitet ohne Vermittelung eines Menschen. Es besteht ἀπ’ ἀρχῆς, nämlich vom Anbeginn der Welt an, und ist das erhabenste Vorbild für den salomonischen Tempel; denn der Himmel ist die Wohnung Gottes, *σκηνὴ ἁγία*, wie der Tempel in besonderer Weise durch die Gegenwart Gottes geheiligt ist. Wie Gott im Himmel von den Engeln und Heiligen beständig angebetet und gepriesen wird, so ist der Tempel der Ort, an dem ihm die frommen Menschen ihre Huldigung darbringen, und als hauptsächlichstes und vorzüglichstes Mittel, um Gott ihre Verehrung zu bezeugen, dienen ihnen dabei die Opfer, insbesondere die Brandopfer (vgl. *θνοιαστήριον*). Da man den Himmel, welchen man sich als Wohnstätte Gottes dachte, zwar über dem gestirnten Himmel lokalisierte, aber beide nicht streng schied, weshalb *οὐρανός* den einen wie den andern Himmel bezeichnet, so kann als weitere Ähnlichkeit noch angeführt werden, daß, wie die Betrachtung des Himmels zur Andacht stimmt und zu Gott führt, da aus der Schöpfung auf den Schöpfer geschlossen werden muß (13, 1 ff.), so auch der Tempel mit seiner Pracht und Symbolik den Menschen zum Gebet anregt und ihn in seinen Empfindungen Gott näher bringt. Diese allegorisierende Parallele darf gezogen werden, da der Verfasser in ähnlicher Weise das Gewand des Hohenpriesters als ein Abbild der Welt erklärt (18, 24). *ετοιμάζειν* bezeichnet auch Prv 3, 19; 8, 27 die Bildung des Himmels durch Gott; *προετοιμάζειν* erinnert daran, daß die Schöpfung „im Anfange“ erfolgt ist. Hinfällig ist demnach die Erklärung Gfrörers (II, 228) und Bois’ (271), daß der Verfasser 8c die Existenz



einer geistigen Welt annehme und damit die Ideenlehre Platos sich zu eigen mache. Ebenso wenig aber huldigt der Autor der grobsinnlichen Auffassung der Rabbinen, welche das Bundeszelt mit seinen Geräten real im Himmel existieren lassen, da er der Hl. Schrift einen geistigen Sinn zuerkennt (vgl. 17, 21; 16, 26). Dem frommen Israeliten, der in den Psalmen las, daß die ganze Schöpfung Gottes Lob verkünde (Ps 18, 1 ff.; vgl. Jes 6, 3), lag es nahe, zwischen Tempel und Himmel die Parallele zu ziehen, diesen als Vorbild, jenen als Abbild sich vorzustellen. **9** *μετὰ σοῦ ἡ σοφία* ist nicht die Fortsetzung von *ἦν προητοιμάσας*: „Du und mit dir die Weisheit bereiteten das heilige Zelt“; denn Salomo stellt die Weisheit hier nicht nur als Schöpferin der Welt (9ab), sondern auch als Urheberin der sittlichen Ordnung (9cd) hin. Da letztere keine Beziehung hat zum Tempel und zum Himmelszelt, so beginnt mit 9 ein neuer Satz. Die Wendung *μετὰ σοῦ ἡ σοφία* nimmt den in *πάρεδρος* liegenden Gedanken auf und erklärt denselben. *τὰ ἔργα σου* ist bestimmt durch *ὅτι ἐποίησεν τὸν κόσμον*. Die Weisheit war bei der Schöpfung zugegen (*παροῦσα*), aber nicht teilnahmslos, sondern mitwirkend (8, 4; vgl. *πάντων τεργῆς* 7, 21; 8, 6). Diesen Sinn hat *παρεῖναι* auch Prv 8, 22 ff.; 3, 19. 20. Und wie bei der Schöpfung, so stand auch bei Erlaß des Sittengesetzes die Weisheit Gott zur Seite (9cd). *ἐν ἐντολαῖς σου*: *ἐν* bezeichnet auch im klassischen Griechisch die Gemäßheit, Angemessenheit. **10** Weil also die Weisheit die Weltordnung und das Sittengesetz kennt, so ist Salomo sicher, daß er unter ihrer Leitung recht handeln und die Gebote Gottes erfüllen werde. Der Himmel wird „heilig“ genannt, weil er die Wohnung Gottes ist. **11** Die Weisheit vermag den Menschen zu belehren über das, was Gott wohlgefällig ist, weil (*γάρ*) sie allwissend ist (vgl. 8, 4); daher darf der Mensch sich vertrauensvoll ihrer Leitung unterwerfen. *σωφρόνως* bedeutet nicht „frei von der Leidenschaft“ (vgl. 8, 7), sondern „in kluger Weise“, da das Wort sich auf die Weisheit bezieht. *φυλάξει*: wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, erwartet Salomo, daß die Weisheit ihn vor den Gefahren bewahre, welche jenen drohen, die den Willen Gottes zur Richtschnur ihres Lebens machen, also insbesondere vor Versuchungen, vor ungerechten Handlungen und Despotismus, überhaupt vor Verfehlungen in seiner Lebensführung als Mensch und als Regent. Die Weisheit soll nun ihm helfen und ihn schützen *ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς*. *δόξα* ist nicht mit „Meinung, Urteil“ zu übersetzen: „Die Weisheit soll mir mit ihrem

Urteil und Rat beistehen, damit ich recht handle und keinen Fehltritt begehe“; denn der Leser des A. T. denkt bei *δόξα* an die sich offenbarende Herrlichkeit Gottes, und zwar hier um so mehr, als ja unmittelbar vorher von dem Throne der Herrlichkeit Gottes die Rede ist (10), und die Weisheit neben Gott thronend dargestellt wird (4), nachdem ihr Ursprung aus Gott gelehrt worden ist (7, 25. 26). Da nun Bar 5, 7 Israel heimziehen soll „sicher unter der Herrlichkeit Gottes (*ἀσφαλῶς τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ*) und Röm 6, 4 Christus von dem Tode auferweckt worden ist „durch die Herrlichkeit des Vaters“ (*διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς*), so empfiehlt es sich, auch an unserer Stelle *δόξα* von der Herrlichkeit der Weisheit, d. i. dem Inbegriff aller ihrer Eigenschaften, zu verstehen. In ihrer Güte, Heiligkeit, Allmacht, Allwissenheit, Gerechtigkeit steht die Weisheit dem Menschen bei und leitet ihn sicher durch alle Gefahren. 12 Wenn Salomo von der Weisheit geführt und geschützt wird, so ist die notwendige Folge, daß sein Tun Gott wohlgefällig ist (*προσδεκτά*), daß er das Volk Gottes recht „richtet“, d. h. regiert, und ein würdiger Nachfolger seines Vaters David ist. 13 *γινώσκειν* bezeichnet, wie aus dem folgenden Verse hervorgeht, die Erkenntnis dessen, was der Mensch in einem bestimmten Falle tun muß, um Gott zu gefallen; unter *ἐνθνυμεῖσθαι* sind die dieser Einsicht entsprechenden Entschlüsse zu verstehen. Der Hagiograph behauptet hier nicht, daß der Mensch überhaupt nicht fähig wäre, irgendwie den göttlichen Willen zu erkennen; denn Gott hat ihm ja das Gewissen gegeben und dem Israeliten besonders auf dem Sinai gelehrt, was er von ihm verlangt. Aber freilich bleibt dieses Wissen tot, wenn nicht die Weisheit den Menschen erleuchtet und ihn zum Guten antreibt. Die Antwort auf die Frage lautet nämlich: „Niemand, wenn du ihm nicht die Weisheit verleihst“ (vgl. v. 17). Auch Salomo ist nicht imstande, aus eigener Kraft seine Pflichten als Mensch und als König Israels zu erfüllen. Er begründet dies (*γάρ*) v. 14 mit dem Hinweise darauf, daß kein Mensch, schwach wie er ist (*θνητὸς*), den Willen Gottes mit Sicherheit zu erkennen vermag (*λογισμοὶ δειλοί*), und daß er selbst dann, wenn er einsieht, daß etwas gut oder böse ist, wegen seiner Begierden und Leidenschaften sich nicht zu einem entschiedenen Entschlusse aufrafft oder aber nachträglich seinem Vorsatze untreu wird, wenn ihm Hindernisse in den Weg treten (*ἐπίνοιαι ἐπισφαλεῖς*). 15 In der Hl. Schrift wird der Leib wiederholt mit einem Zelte verglichen (Jes 38, 12; 2 Kor 5, 1. 4; 2 Petr

1, 13. 14), um das Dasein des Menschen auf Erden als nomadenhaft, unstet und flüchtig zu bezeichnen. Dieser Gedanke, der in *σκιῆνος* enthalten ist, wird noch verstärkt durch das Attribut *γεῶδες*, welches daran erinnert, daß der Leib aus Erde gebildet ist und zur Erde zurückkehren wird. In dem parallelen Gliede ist dementsprechend *φθασιόν* zu *σῶμα* hinzugefügt. Die Ausdrücke *σῶμα*, *ψυχή*, *νοῦς* lassen nicht etwa darauf schließen, daß der Autor die platonisch-philonische Trichotomie sich zu eigen gemacht hätte; denn er unterscheidet 1, 4; 8, 19. 20; 15, 8. 11. 16; 16, 14 nur zwei Bestandteile des Menschen, Leib und Seele. Überdies lehrt Plato nicht, daß die *ψυχή* vom Leibe niedergedrückt werde; vielmehr erblickt er deren Aufgabe gerade darin, die Organe des Leibes in Tätigkeit zu versetzen. An unserer Stelle sind also *ψυχή* und *νοῦς* identisch. Der Geist des Menschen möchte sich zu Gott erheben (vgl. v. 16); dies ist der Gegenstand seiner vielen Sorgen (*πολύφροντις*), aber er wird dabei durch den Leib gehemmt, weil derselbe materiell ist (*φθασιόν*, *γεῶδες*). Viele Exegeten finden hier den platonischen Gedanken ausgesprochen, daß der Körper für den Geist ein Kerker, eine Last sei, daß er ihn niederdrücke und in der Erkenntnis des Göttlichen hindere. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß der Ausdruck platonisch ist; indessen ist damit nicht gesagt, daß der Autor auch die Lehre Platos von dem Verhältnis von Leib und Seele (*σῶμα* und *νοῦς*) sich zu eigen gemacht habe; denn nach dem Zusammenhange handelt es sich um die Frage, ob der Mensch imstande ist, aus eigener Kraft den göttlichen Willen in diesem und jenem bestimmten Falle zu erkennen, das Gesetz aufs Leben anzuwenden (9. 10. 13 a. 16) und auszuführen (12. 13 b. 18). Salomo behauptet nun nicht, daß jede höhere Seelentätigkeit durch den Leib unterbunden oder gestört werde, sondern nur, daß der Mensch ohne Beistand der göttlichen Weisheit nicht zu erkennen vermag, wie er handeln soll, und seine Vorsätze nicht zur Tat werden läßt, und daß daran nicht die Seele, sondern der Leib schuld ist. Nun verspürt doch ein jeder „in seinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet“ (Röm 7, 23); er fühlt, wie „das Fleisch wider den Geist gelüstet“ (Gal 5, 17). Der Leib ist die Ursache vieler Versuchungen, direkt (Fleischeslust) und indirekt, indem das Irdische den Menschen vom Himmlischen abzieht und die zeitlichen Güter ihn so blenden, daß er der ewigen vergift (Augenlust, Hoffart des Lebens). Der Mensch wird durch

die Rücksicht auf die irdischen Verhältnisse verwirrt, wenn es gilt, in sittlichen und religiösen Fragen eine Entscheidung zu treffen, und ist durch dieselben in der Ausführung seiner guten Vorsätze gehindert. Im Leibe liegt also der Anreiz zur Sünde; doch ist er nicht selbst böse, da der Mensch die Sünde erst begeht, wenn der Wille zustimmt, und dies ist ein Akt der Seele (vgl. 1, 4).

V. 15 zeigt eine große Ähnlichkeit mit Plato, Phaedo 81 C: *ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο* (sc. τὸ σωματοειδές) *οἶεσθαι χορὴ εἶναι καὶ βαρὺν καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν· ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον.* Der vorhergehende Satz lautet: (*ἡ ψυχὴ*) *διὰ τὴν πολλὴν μελέτην* (vgl. *πολυφροντίδα νοῦν* in Sap) *ἐνεποίησε* (τὸ σῶμα) *ξύμφυτον.* Es drängt sich daher die Frage auf, ob der Autor an Plato sich angelehnt habe. Sachlich stehen sich Sap 9, 15 und die Platostelle nicht nahe; denn Plato lehrt hier, daß die Seele, die sich nicht bemüht hat, während ihrer Vereinigung mit dem Leibe von demselben sich freizumachen, bei der Metempsychose zur Strafe in andere Körper gefesselt werde. Er handelt also nicht von dem Verhältnis des Leibes zur Seele während ihrer Verbindung im irdischen Leben, sondern von dem Schicksal der Seele, die nach einem sündigen Erdenwandel durch den Tod vom Leibe geschieden ist. In der Form freilich stimmt Sap mit Plato auffallend überein. Zu der Wendung *γεῶδες σκῆρος* ist Job 4, 19: *τοὺς κατοικοῦντας οἰκίας πηλίας* nur eine sachliche, nicht eine wörtliche Parallele. Die Ähnlichkeit mit der Stelle bei Plato erklärt sich nun daraus, daß der Dialog Phaedo im Altertum sehr häufig gelesen wurde. Der in Betracht kommende Satz mit seinen Ausdrücken *ἐμβριθὲς*, *βαρὺ* und *γεῶδες* findet sich daher oft wörtlich nicht nur bei Prosaschriftstellern, sondern auch bei Dichtern<sup>1)</sup>. Somit geht

<sup>1)</sup> Cicero de senect. 21, 77: Est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatisque contrarium. — Somn. Scip. 3 (de republ. VI, 14. 15): Immo vero, inquit, ii vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt . . . nisi enim Deus . . . istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. — Seneca Ep. 65, 16: Ista enim omnia . . . attollunt et levant animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa, quorum fuit. Nam corpus hoc animi pondus ac poena est, premente illo urgetur; in vinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit, et a terrenis ad divina dimisit. — Consol. ad Marc. 24: Haec quae vides ossa circumiecta nobis, nervos et obductam cutem . . . vincula animorum tenebraeque sunt; obruitur



Sap 9, 15 in letzter Linie wohl auf Plato zurück, wegen der sachlichen Differenzen aber ist es nicht wahrscheinlich, daß der Autor jene Wendungen aus Plato direkt übernommen hat, sondern aus dritter oder vierter Hand, vielleicht aus einer populärwissenschaftlichen Abhandlung, in welcher der Ausspruch des Plato bereits aus dem Zusammenhange gelöst war. 16 *μόλις* B C min.; *μόγισ* x A 261 Kopt. (ed. Lagarde; aber ed. Thompson *μήτε*). a und b bilden einen synonymen Parallelismus und sind chiastisch geordnet. c enthält die Antithese zu a und b. *τὰ ἐπὶ γῆς* ist also das, was auf Erden existiert und sinnlich wahrnehmbar ist; *τὰ ἐν χερσίν* (*ποσίν* x 73 Arm.) ist das, was man mit den Händen greifen kann, was sich unmittelbar vor den Augen befindet. Selbst von diesem besitzt der Mensch nur sehr unsichere Kenntnisse, da er vielfach auf Vermutungen angewiesen ist (*εἰκάζειν*). Ein tieferes Eindringen in die Erscheinungen der Körperwelt wird ihm nur durch die Weisheit vermittelt (7, 17—21; 8, 8). Im Gegensatz zu dem Irdischen bedeutet *τὰ ἐν οὐρανοῖς* nicht den sinnlich wahrnehmbaren Himmel, d. i. die Gestirne, sondern (vgl. 10. 17) alles, was im Himmel ist, die überirdische Welt, Gott, Weisheit, Engel, Heilige. Zu diesen unergründlichen Geheimnissen gehört auch die *βουλή θεοῦ*. 17 Da Salomo um die Weisheit bittet, damit diese ihn lehre, die Gebote Gottes zu erfüllen, so bedeutet *βουλή θεοῦ* nicht das, was Gott tun will, sondern das, was er von den Menschen verlangt. *τὰ ὕψιστα* = Himmel Sir 43, 11; Lk 2, 14; vgl. *ὕψηλά* Job 22, 12; Sir 24, 4. *ἅγιον πνεῦμα* ist die Weisheit (vgl. 7, 22 b). Zum Gedanken, daß die Weisheit eine Gabe Gottes ist und vom Himmel kommt, vgl. Bar 3, 29.

18 Indem die Menschen (*οἱ ἐπὶ γῆς*, im Gegensatz zu der *ἀπὸ ὑψίστων* herabgekommenen Weisheit) des wahren *ὁδηγός* (9, 11) teilhaftig wurden, erhielt ihr Denken und Tun die Richtung auf Gott (*διωροθώθησαν*; vgl. Jer 7, 3; der Gegensatz sind *τοῖβοι*

his animus, obfuscatur, inficitur, areetur a veris et suis in falsa coniectus; omne illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstrahatur et sidat. Vergil Aen. VI, 730—732:

Ignes est ollis vigor et caelestis origo  
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
Terrenique hebetant artus moribundaque membra.

Horaz. Sat. II, 2, 77—79:

Quin corpus onustum  
Hesternis vitiis animum quoque praegravat una  
Atque affligit humo divinae particulam aurae.

σκολιαί Prv 2, 15; Sap 1, 3), und sie wurden vor Abwegen bewahrt. Wie dies geschah, sagt der nächste Stichos: sie wurden durch die Weisheit übernatürlich erleuchtet, so daß sie klar erkannten, was sie zu tun und zu meiden hatten (τὰ ἀρεστά σου; vgl. Bar 4, 4), um der Liebe Gottes und zuletzt der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden. Die Weisheit ist es also, welche die Menschen erlöst. τῇ σοφίᾳ: add. σου s 106. 254. 296 Syr. Arm.; σου ist aus b eingedrungen. Die It. hat noch den Zusatz: quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio. Die ersten Worte geben 18b frei wieder, a principio weist hin auf die folgende Ausführung, die mit Adam beginnt. Daß die Stelle sich auch in den ältesten Liturgien findet (Gutberlet S. 51), ist kein Beweis ihrer Echtheit. Die Aoriste v. 17. 18 können gnomisch sein. Der Autor würde dann Kap. 10—19 durch eine Reihe von Beispielen, die er der heiligen Geschichte entnimmt, beweisen, daß die segensreiche Wirksamkeit der Weisheit sich auf alle Zeiten erstreckt. Da er aber hier bereits zu dem dritten Hauptteil überleitet, so wird man besser die Aoriste tatsächlich von der Vergangenheit verstehen. Der Hagiograph denkt an die Schicksale der Urväter, der Patriarchen und des Volkes Israel, die er im folgenden behandelt.

### Dritter Hauptteil.

## Das Walten der Weisheit in der Geschichte (C. 10—19).

Mit 9, 18 schließt das Gebet Salomos; denn 10, 5; 10, 16 usw. ist von Gott in der dritten Person die Rede, und Kap. 13 beginnt eine lange Abhandlung über den Götzendienst. Wenn 10, 20; 11, 8 ff.; 12, 1 ff. Gott angeredet wird, so erklärt sich dies daraus, daß der Autor von der Bewunderung der Großtaten Gottes, die er hier berichtet, so hingerissen wird, daß er unwillkürlich in einen Lobpreis des Herrn ausbricht. Der Hagiograph will in diesem Hauptteil zeigen, daß die Weisheit dem Menschengeschlecht seit der Erschaffung Adams und dem auserwählten Volke von seinem Auszuge aus Ägypten an beigestanden hat, daß sie aber auch die Gottlosen, einzelne Personen, wie den Kain, und ganze Völker, wie die Ägypter und die Kanaaniter, die sich nicht von ihr leiten ließen, gezüchtigt hat. Wie der Autor 3, 1—5, 23 das Los der Guten mit dem der Bösen verglichen hat, so zieht er in diesem Teile eine Parallele zwischen dem Schicksal der Israeliten und dem der Ägypter. Freilich beabsichtigt er nicht, die Ereignisse in ihrem historischen Verlauf zu erzählen; über diesen waren ja seine jüdischen Leser durch die heiligen Bücher belehrt, und von den Heiden, in deren Hände sein Werk kam, konnte er voraussetzen, daß sie durch die von ihm gewählte Art der Darstellung bewogen werden würden, aus den anderen Schriften der Juden sich über die hier behandelten Vorgänge näher zu unterrichten. Er überspringt daher viele Begebenheiten; manche berührt er in einer Weise, daß ihre Kenntnis vorausgesetzt erscheint; auf andere kommt er wiederholt zu sprechen. Ebenso erlaubt er sich lange Digressionen und nimmt keine Rücksicht auf die Reihenfolge, in der die Ereignisse sich tatsächlich abgespielt haben. Auch nennt er nicht die Namen der biblischen Personen, von denen er Kap. 10 handelt, und ebensowenig die Israeliten,

die Ägypter, die Kanaaniter, die Sodomiten; denn er will seine Leser erbauen, trösten, ermahnen und warnen. Daher sind ihm die biblischen Personen und Völker gleichzeitig Repräsentanten einer Gattung von Menschen. Der Leser soll sich ihr Schicksal zu Herzen nehmen und aus ihrer Geschichte Nutzen schöpfen. Er berichtet, wie Fromme Gnade fanden vor Gott durch Vermittlung der Weisheit, und erzählt, wie Böse, welche die Mahnungen der Weisheit verachteten, schrecklich gestraft wurden, um die Gerechten in der Tugend zu befestigen und die Sünder zur Umkehr zu bewegen. Die enge Verbindung von Kap. 10 mit Kap. 9 (vgl. 9, 18: *τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν*) spricht dafür, daß die Weisheit, welche in diesem Teile die Guten beschirmt und die Bösen bestraft, die hypostatische Weisheit ist. Damit steht nicht im Widerspruch, daß diese Weisheit wiederholt als die göttliche Vorsehung erscheint, welche sich des Menschen in jeder Lage annimmt.

Der dritte Hauptteil zerfällt in drei Abschnitte. Zunächst zeigt der Autor an vielen Beispielen, wie die Weisheit von der Erschaffung Adams an bis zum Einzug Israels ins Gelobte Land die Guten geleitet und die Bösen bestraft hat (10—12). Sodann behandelt er den Götzendienst, die Folge der Abkehr von der Weisheit, in seinen Ursachen und in seinen Wirkungen auf die Sittlichkeit (13—15), um zuletzt das Schicksal der Israeliten, welche sich der Leitung der Weisheit willig unterwarfen, mit dem der Ägypter, die sich von ihr abwandten, eingehend zu vergleichen (16—19).

### 1. Abschnitt.

## Die Weisheit nimmt sich der Guten an und straft die Bösen (10, 1—12, 27).

### a) Das Walten der Weisheit in der Urzeit und in der patriarchalischen Zeit (10, 1—14).

- 10,1 *Sie war es, die den erstgebildeten Vater der Welt beschirmte,  
[Schon] da er allein erschaffen war,  
Die ihn auch aus seinem Falle rettete*  
2 *Und ihm die Kraft gab, über alles zu herrschen.*  
3 *Ein Ungerechter aber fiel in seinem Zorne von ihr ab  
Und ging in seinem brudermörderischen Groll zugrunde.*



- In 4 A: vermögen die Erde überschauend wurde, nur es wiederum  
 die Weisheit, die du rettete,  
 Indem sie auf armenischem Holze den Gerechten [durch die Fluten]  
 steuerte.  
 Auch als die Väter, weil sie einmütig gesiegt hatten, getrennt  
 worden waren,  
 War es die Weisheit, die den Gerechten kannte und ihn un-  
 tadelig vor Gott bewahrte  
 Und den triumphieren ließ über die Liebe zum Kinde.  
 Sie rettete den Gerechten bei dem Untergange der Gottlosen,  
 Als er von dem Feuer floh, das auf die fünf Städte herniederfuhr,  
 7 Deren Bosheit heut noch bezeugen  
 - Eine fortwährend rauchende Wüstenei,  
 Pflanzen, die zu unrechter Zeit Früchte tragen,  
 Und das Dorn mit einer augenblikigen Seele, eine hochragende Salz-  
 8 Denn die meiste den Weg der Weisheit verließen, [säule.  
 Wurden nicht nur dadurch gestraft, daß sie das Gute nicht erkannten,  
 Sondern hinter, setzen auch den Lebenden ein Denkmal ihrer Torheit,  
 Darnach nicht verborgen bleiben könnte, worin sie gesiegt hatten.  
 9 Dagegen rettete die Weisheit ihre Diener aus [allen] Nöten.  
 10 Sie rettete den Gerechten, als er vor dem Zorne des Bruders floh,  
 Auf geraden Pfaden.  
 Sie zeigte ihm das Reich Gottes  
 Und errieth ihm die Kenntnis heiliger [Geheimnisse].  
 Sie ließ ihn zu Wohlstand gelangen durch seine Mühn  
 Und mehrte die Frucht seiner Arbeit.  
 11 Gegen die Habgier seiner Bedränger stand sie ihm bei  
 Und verschaffte ihm Reichtum.  
 12 Sie beschützte ihn vor seinen Feinden  
 Und beschützte ihn gegen seine Verfolger  
 Und errieth ihm in schwerem Kampfe den Sieg,  
 Darnach er erkannte, daß die Frömmigkeit alles überwindet.  
 13 Sie verlieh nicht den Gerechten, den man verkauft hatte  
 Sondern bewahrte ihn vor der Sünde.  
 14 Sie zog mit ihm hinab in die Grube  
 Und verrieth ihn nicht im Kerker,  
 Bis sie ihm das königliche Zepter verschafft hatte  
 Und die Macht über seine Unterdrücker.  
 Und bis sie seine Anklager als Lügner erwiezen  
 Und ihm ewigen Ruhm verliehen hatte.

Der Autor erinnert an Adam, Noe, Abraham, Lot, Jakob und Joseph, um darzutun, daß die Weisheit aus allen Gefahren des Leibes und der Seele rettet und zu Gott führt, und weist hin auf Kain, die Sündflut, die Scheidung der Nationen und die Vernichtung der Pentapolis, um zu zeigen, daß man nicht ungestraft die Mahnungen der Weisheit vernachlässigen darf. 1. 2 Adam. Bois (S. 399) sucht die Schwierigkeiten, die in der Reihenfolge καὶ—τε und in der Wendung *μόνον κτισθέντα* liegen, dadurch zu beseitigen, daß er οὐ vor *μόνον* einfügt: „Die Weisheit hat den erstgebildeten Vater der Welt nicht nur, nachdem er geschaffen war, beschirmt und ihn aus seinem Falle gerettet, sondern ihm auch Kraft gegeben, alles zu beherrschen.“ Wenn nun auch οὐ nach *κόσμον* leicht übersehen werden könnte, so wird diese Textänderung doch durch keinen Zeugen gestützt. Auch wäre die Stellung von οὐ *μόνον* ganz eigenartig; man würde diese Partikel hinter αὐτῇ oder vor *διεφύλαξεν* erwarten. Die Emendation ist überdies nicht nötig; denn καί steht hier in intensiver Bedeutung (auch), und v. 2 wird mit τε einfach als neues Glied angereiht. Um den Ausdruck *μόνον κτισθέντα* zu erklären, wird von Gfrörer (II, 241) an den philonischen Ideal- oder Gattungsmenschen erinnert. Aus πατήρ κόσμον und παράπτωμα ἴδιον geht aber hervor, daß der Hagio-graph an den historischen Adam dachte. Die Verbindung von *μόνον* mit πατέρα κόσμον („der alleinige Vater der Welt“) ist wegen der Stellung nicht zulässig; außerdem ist es selbstverständlich, daß es nur einen Vater der Welt geben können. Die Erklärung „der von Gott allein und in besonderer Weise Geschaffene“, im Gegensatz zu den nach ihm von Menschen Gezeugten (vgl. Lk 3, 38 „Adam, der Sohn Gottes“), hat gegen sich, daß dieser Gedanke schon in *πρωτόπλαστον* liegt und daß alle Menschen *κτίσματα* Gottes sind, ja selbst die unvernünftigen Geschöpfe von dem Verfasser *κτίσματα θεοῦ* genannt werden (9, 2). Die Auffassung des *μόνον* im Sinne von „einzeln“ = schutzlos ist gleichfalls unstatthaft; denn damit würde ja der Autor Gott einen Vorwurf machen. Wollte man hier einwenden, daß Gott die Weisheit zum Schutze der Menschen bestimmt hat, so war Adam eben nicht schutzlos geschaffen. Überdies müßte man dann folgern: sobald also Adam nicht mehr allein und daher nicht mehr schutzlos war, entbehrte er des Beistandes der Weisheit. Die Erklärung: „solange Adam allein geschaffen war“ d. h. bevor Eva ins Dasein gerufen wurde, die ihn dann zur Sünde verleitete, hat gegen sich, daß die

Weisheit dem Adam auch später beigestanden hat. Auch würde man *ἐν μόνον* erwarten, wenn der Verfasser diesen Sinn beabsichtigt hätte. Am einfachsten ist es, *μόνον κτισθέντα* zu übersetzen: „als Adam allein geschaffen war“, bevor Eva ihm zur Seite gegeben war; vgl. Gen 2, 18: *οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον*. Der Verfasser will aber nicht daran erinnern, daß diese den Adam zur Sünde verführte, sondern nur andeuten, daß Adam bereits in der Zeit seines Alleinseins, also sogleich nach seiner Erschaffung, von der Weisheit beschirmt wurde, mithin keinen Augenblick seines Lebens ihres Schutzes entbehren mußte. Auch mit der Erschaffung der Eva hörte dieser Beistand nicht auf; denn Eva sollte dem Adam nicht Schützerin, sondern eine Hilfe sein (Gen 2, 18). Folglich begann die Weisheit bereits in dem Augenblicke, als der erste Mensch ins Dasein trat, sich des Menschengeschlechtes anzunehmen. Adam heißt *πρωτόπλαστος* auch 7, 1. *πατὴρ κόσμον* wird er genannt als Oberhaupt der Schöpfung, nicht nur der Menschheit als deren Stammvater, sondern auch der unvernünftigen Kreatur, weil er der erste war, der nach dem Willen Gottes über sie herrschte (9, 2). Der Ausdruck *διεφύλαξεν* wird in der LXX am häufigsten zur Bezeichnung der Fürsorge Gottes gebraucht und von dem Verfasser passend auf den Schutz der Weisheit angewendet, die ja bei Gott ist (9, 9) und alles wohl durchwaltet (8, 1). *διαφυλάττειν* bedeutet, weil ohne Einschränkung, Schutz vor allen Gefahren des Leibes und der Seele, überhaupt die Leitung des Adam, durch welche ihm die Erfüllung seiner Aufgabe ermöglicht wurde. Aber freilich war dieser Schutz kein Zwang; Adam behielt die Freiheit des Willens und konnte daher sündigen. Doch die Weisheit begnügte sich nicht damit, den ersten Menschen zu beschützen, solange er ihrer Führung sich unterwarf, sondern selbst (*καί*), als er sich von ihr abgewandt hatte und in Sünde gefallen war, riß sie ihn aus derselben heraus. Der Hagiograph denkt an den Sündenfall Gen 3. *Παράπτωμα ἴδιον* bedeutet nicht „Sünde aus eigenem Antrieb“ im Gegensatz zu der Verführung durch Eva; daher heißt auch *ἐξαιρεῖσθαι* nicht „bewahren vor der Sünde“ (Zenner-Wiesmann); denn in diesem Falle würde der Autor der Weisheit den versteckten Vorwurf machen, daß sie sich des Adam zu wenig angenommen habe, indem sie ihn nicht vor den Lockungen des Weibes schützte. Da der Hagiograph nicht andeutet, daß er auf *ἴδιος* den Nachdruck legt, so bleibt es zweifelhaft, ob er darauf hinweisen will, daß

Adam durch seine eigene Schuld in die Sünde fiel, daß er der Aufforderung der Eva zur Übertretung des Gebotes nicht hätte nachgeben dürfen, und daß er daher auf Gnade keinen Anspruch hatte. Allerdings betont der Verfasser oft, daß es die Schuld des Menschen ist, wenn er in die Sünde einwilligt (vgl. 1, 13; 2, 24). Das *ἐξαγορεῖσθαι* ist so zu denken, daß die Weisheit den Adam erleuchtete, so daß er sein Vergehen erkannte und bereute; *inspirando poenitentiam et indulgendo veniam* (Tirinus; vgl. 9, 10 b; 11, 23). Die Juden jener Zeit nahmen an, daß Adam und Eva Buße getan und ihre Sünden aufrichtig beweint haben. Ausführlich wird darüber in dem „Leben Adams und Evas“, welches in der Zeit zwischen dem Bau des herodianischen Tempels und dessen Zerstörung abgefaßt ist, gehandelt. In einigen Mss. der It. findet sich der Zusatz: *et eduxit illum de limo terrae*. 2 Die Wendung *κρατῆσαι πάντων* erinnert daran, daß der Mensch nach Gottes Willen über die unvernünftige Kreatur herrschen soll (vgl. 9, 2, 3). Um aber dieser Bestimmung gerecht werden zu können, bedurfte Adam des Beistandes der Weisheit: *ἔδωκεν αὐτῷ σοφίαν*. Nach Gen 1, 28 wird der Auftrag, alles sich untertan zu machen, dem Menschen vor dem Sündenfall erteilt; doch kann die Reihenfolge in Sap nicht überraschen, da hier von dem Beistande die Rede ist, welchen die Weisheit dem Adam bei der Erfüllung jenes Auftrages zuteil werden ließ. Dieser war ja mit seiner Verstoßung aus dem Paradiese und der Verfluchung der Erde nicht zurückgezogen, vielmehr sollte der Mensch auch nach dem Sündenfall Herr über die unvernünftige Natur bleiben. Daher preist auch der Psalmist Gott, daß er dem Menschen alle Geschöpfe unterworfen habe, damit sie ihm dienten (Ps 8, 6—9). Im Zustande der gefallenen Natur aber bedurfte Adam noch mehr der Hilfe der Weisheit als zuvor, wenn er seiner Bestimmung nachkommen wollte. Durch den Hinweis auf die Geschichte Adams will der Hagiograph lehren, daß auch ein Mensch, der von Gott mit den reichsten Gnaden ausgestattet ist und sich des besonderen Schutzes der Weisheit erfreut, in Sünden fallen kann, daß er aber selbst dann nicht zu verzagen braucht und nicht rettungslos verloren ist, sondern die Gnade der Bekehrung erhält, und daß Gott ihm verzeiht und sich seiner wieder annimmt, wenn er seinen Fehltritt bereut. Obwohl der Schriftsteller keinen Namen nennt, betrachtet er die Hl. Schrift doch weder als Parabel, noch will er damit andeuten, daß die einzelnen Personen nur als Repräsentanten von Seelen-



zuständen (*τρόποι ψυχῆς*, vgl. Philo de Abr. 52) Anspruch auf unsere Erinnerung hätten (Bois 214 sq.); denn er nimmt alle Berichte der Hl. Schrift als historisch an, und wenn er auch wünscht, daß der Leser dieselben sich zur Lehre dienen lasse, so ist diese Auffassung von der allegorischen Erklärung der Hl. Schrift durch Philo, welcher aus derselben abstrakte philosophische Sätze ableitet, weit entfernt <sup>1)</sup>. — Syr fügt 10, 3—13 die Namen hinzu: Kain, Noe, Abraham, Lot, Jakob, Joseph.

3 Die Sünde und die Strafe des Kain Gen 4. *σύν* in *συναπώλετο* kann nicht mit *ἀδελφοκτόνοις θυμοῖς* verbunden werden, bezieht sich aber auch nicht auf Abel, da der Verfasser nicht, wie Philo <sup>2)</sup>, behaupten will, daß Kain zugleich mit Abel zugrunde gegangen sei. Der Hagiograph stellt vielmehr Kain in Gegensatz zu Adam: beide sündigten; der eine wurde gerettet, weil er sich bekehrte, der andere geriet ins Verderben, weil er in seiner Bosheit verharrete. *σύν* ist also eine Verstärkung des Verbalbegriffs (vgl. Oratio Manasse 13: *μὴ συναπολέσης με ταῖς ἀνομίαις μου*): Kain ging ganz und gar, in jeder Hinsicht, mit Leib und Seele zugrunde, weil der Haß, den er auf seinen Bruder geworfen hatte, ihn zuletzt zum Morde trieb <sup>3)</sup>. Das Verderben bezog sich zunächst auf den Leib, indem Kain zu einem unsteten, flüchtigen Leben verurteilt war (Gen 4, 12—16; vgl. Test. Benj. 7). Vielleicht dachte der Hagiograph auch an die jüdische Legende, nach welcher Kain bei dem Zusammensturze seines Hauses umkam (Jub 4, 31) <sup>4)</sup>. Daß es gerechtfertigt ist, *συναπώλετο* auf das irdische Unglück auszudehnen, ergibt sich daraus, daß der Verfasser den Gottlosen auch zeitliche Strafen androht (3, 11. 12. 17; 4, 16), im folgenden von der Rettung des Noe und des Lot aus Lebensgefahr handelt (v. 4. 6) und den Jakob und den Joseph irdischen Lohn empfangen läßt (v. 10. 11. 14). Weit größer aber als alles zeitliche Unglück war die Strafe, welche in dem Verlust der Gnade Gottes

<sup>1)</sup> Montrer dans les événements l'action sousjacente de l'esprit et de la sagesse ce n'est nullement comme Philon transformer l'histoire extérieure en histoire intérieure (E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1907, 47).

<sup>2)</sup> Philo quod det. pot. ins. sol. 47: ἀπέκτεινε ἑαυτόν· ἥ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀνελοῦσα ψυχὴ τὸ φιλάρετον καὶ φιλόθεον δόγμα τὸν τῆς ἀρετῆς τέθηγκε βίον.

<sup>3)</sup> Zu dem Ausdruck *ἀδελφοκτόνοις θυμοῖς* bemerkt richtig Bauermeister: Exquisitissima verborum compositio Aeschyli tragoediis haud indigna.

<sup>4)</sup> Nach einer andern rabbinischen Legende wurde Kain von Lamech aus Versehen erschossen (Gen 4, 23); vgl. Jewish Encyclopedia s. v. Cain.

in diesem Leben und in der Höllepein im Jenseits bestand (vgl. 2, 21—24; 1, 16; 4, 19—5, 14; 5, 17—23). Aus v. 4 geht endlich hervor, daß der Autor bei *συναπώλετο* auch an den Fluch denkt, von dem die Nachkommenschaft des Kain getroffen wurde. Aber nur deshalb brach soviel Unheil über diesen herein, weil er von der Weisheit abgefallen war (*ἀποστάς*), ihren Mahnungen kein Gehör schenkte und verstockt blieb. Sein Schicksal kann also allen Sündern zur Warnung dienen: wer sich nicht bekehrt, geht zeitlich und ewig, an Leib und Seele zugrunde.

4 Die Rettung des Noe in der Sündflut, Gen 6, 11—8, 19. *δι' ὃν* B *κ*<sup>ca</sup> A min. Die Lesart *διό* *κ*\* C 106. 261 gibt keinen Sinn. *διέσωσεν* B 68 (vgl. 16, 11); *ἔσωσεν* *κ* A C min. Da der Autor gern Komposita gebraucht, so ist die erste Lesart vorzuziehen; *διά* wurde vor *ἔσωσεν* ausgelassen, um die Häufung dieser Präposition zu vermeiden. — Schon einmal hatte die Weisheit in die Geschichte der Menschheit rettend eingegriffen, als sie den Stammvater zur Buße führte. Wiederum (*πάλιν*) erhielt sie das Menschengeschlecht, als sie den Noe in der Sündflut vor dem allgemeinen Untergang bewahrte und ihn so zum zweiten Stammvater machte. Der Autor erkennt einen kausalen Zusammenhang zwischen der Sünde des Kain und der Strafe der Sündflut (*δι' ὃν*). Zwar hat Kain nicht die erste Sünde begangen, durch welche die Menschheit des Paradieses beraubt worden war, aber der Hagiograph weiß, daß gottlose Eltern in der Regel auch gottlose Kinder heranziehen (vgl. 3, 12. 16—19; 4, 6). Um so eher muß er annehmen, daß die Nachkommen des Kain gottlos waren (vgl. Gen 4, 23)<sup>1)</sup>. Die Weisheit rettete den Noe durch die Gewässer der Sündflut hindurch (*διέσωσεν*, vgl. 1 Petr 3, 20: *διεσώθησαν δι' ὕδατος*) auf der Arche, die an sich wohl groß war, aber armselig (*δι' ἐντελοῦς ξύλου*) im Verhältnis zu der Gefahr und zu der Aufgabe, die sie erfüllen sollte. Die Weisheit war es ja, welche den Noe lehrte, die Arche zu bauen, und dann dieselbe steuerte, so daß er in der Flut nicht zugrunde ging. — Noe ist ein Trost für diejenigen, welche von Naturgewalten bedroht werden; diese können aus seiner Errettung lernen, daß die Weisheit dem Gerechten selbst in der äußersten Gefahr zu helfen vermag. — Die Geschichte des Henoeh ist übergangen, weil dieselbe bereits 4, 10 erwähnt ist und der Verfasser die Sündflut in unmittelbare Beziehung zu Kain

<sup>1)</sup> Vgl. Jos. Ant. I, 2, 2 § 66: *Καῖνος τοὺς ἐκγόνους πονηροτάτους συνέβη γενέσθαι, κατὰ διαδοχὴν καὶ μίμησιν ἄλλον ἄλλον χεῖρονα τελευτῶντα.*

bringen wollte. Daß der Mensch auch in der Versuchung zur Sünde nicht verlassen ist, konnte der Leser überdies aus dem Beispiel der Patriarchen Abraham und Joseph ersehen.

5 Der Autor handelt hier von Abraham, wie aus c hervorgeht. Die Wendung *συγχυθέντων* erinnert an die Erzählung von dem babylonischen Turmbau, in welcher wir den Ausdrücken *συγχέομεν*, *σύγχυσις*, *συνέχεεν* begegnen (Gen 11, 7. 9). Da in derselben *συγχεῖν* die Sprachenverwirrung bezeichnet, so ist es zum mindesten wahrscheinlich, daß auch der Hagiograph auf diese hinweisen will. *ἐν* kann instrumental oder kausal aufgefaßt werden: als alle Welt einig war in der Schlechtigkeit (*ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας*), als die Menschen zum äußeren Zeichen ihrer Auflehnung gegen Gott den babylonischen Turm bauten, da war Gott genötigt, einzugreifen; die allgemeine Verbreitung der Bosheit war die positive Ursache der *σύγχυσις τῆς γλώσσης αὐτῶν*, der Spaltung der bis dahin einheitlichen Sprache in verschiedene Sprachen, die immer nur einem bestimmten Teil der Menschheit verständlich waren, womit auch das bis dahin einheitliche Menschengeschlecht in viele Völker gespalten war. *ἐν ὁμονοίᾳ* und *συγχυθέντων* sind Gegensätze: Einigkeit des Menschengeschlechts in der Bosheit, darum Spaltung und Vielheit von Nationen. Wenn nun der Hagiograph die Berufung des Abraham in Beziehung bringt zur Sprachenverwirrung, so behauptet er damit nicht, daß der Patriarch zur Zeit des babylonischen Turmbaues lebte; vielmehr deutet er durch das Part. Aor. an, daß jene Ereignisse nicht gleichzeitig waren. Dagegen nimmt er an, daß zwischen der Sprachenverwirrung und der Erwählung des Abraham ein logischer Zusammenhang bestehe. *Ἐύρεν* B 68; die überwiegende Mehrheit der Zeugen liest aber *ἔγνω*:  $\kappa$  A C min. It. Syr. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. Die Weisheit „kannte“ den einen Gerechten Abraham, d. h. sie liebte ihn und erwählte ihn (Gen 12)<sup>1)</sup>. Mit diesem Gnadenerweis sich nicht begnügend beschützte sie ihn in Versuchungen und erhielt ihn auf dem Wege der Tugend, so daß er untadelig in den Augen Gottes blieb (*ἄμεμπτος θεῷ*; *θεῷ* ist Dat. des Urteils). Wie sich nun der Hagiograph das Verhältnis der Sprachenverwirrung zu der Berufung des Patriarchen denkt, ergibt sich aus einem Vergleich von v. 5ab mit v. 3. 4. Wie er an dieser Stelle die Sünde des Kain nicht als unmittelbare, sondern als erste Ursache der Sünd-

<sup>1)</sup> Für diese Bedeutung von *γινώσκειν* vgl. 4, 1; Ps 143, 3; 1 Kor 8, 3.

flut betrachtet, indem er sich daran erinnert, daß das von Kain ausgehende Verderben immer weitere Fortschritte machte, so nimmt er auch an, daß durch den Turmbau von Babel und die Spaltung der Völker in letzter Linie die Berufung des Patriarchen herbeigeführt wurde. Die in dem Turmbau sich offenbarende Gott-entfremdung vergrößerte sich gleich einer Lawine. Sollte nicht schließlich die ganze Menschheit sich dem Unglauben und Götzen-dienst ergeben, so mußte, wie in der Zeit der Sündflut, die Weisheit sich ihrer annehmen. Sie tat dies, indem sie den Abraham aussonderte und ihn in der Treue Gottes erhielt. Böse waren die Menschen zu der Zeit, als Abraham erwählt wurde. Diese Sündhaftigkeit war aber schon längst vorhanden und trat zum erstenmal nach der Sündflut grell hervor bei dem babylonischen Turmbau. 5c erinnert der Autor an den größten Tugendakt des Patriarchen, an den Gehorsam, mit dem er bereit war, seinen einzigen Sohn Isaak Gott als Opfer darzubringen (Gen 22; vgl. Sir 44, 20); er weist hier darauf hin, daß nur deshalb in Abraham die Liebe zu Gott über die Liebe zum Kinde triumphierte, weil die Weisheit ihm die Kraft dazu verlieh. Die *σπλάγχνα* „Eingeweide“ sind Sitz der Affekte; *ἐπί* ist mit *σπλάγχνοις* zu verbinden; *τέκνον* ist Gen. obj. *ἐπὶ σπλάγχνοις* bedeutet entweder: die Weisheit erhielt den Abraham stark, als die Liebe zum Kinde sich geltend machte, oder: die Weisheit machte ihn stark gegenüber der Liebe zum Sohne, so daß er seiner nicht schonte; die *ἀνδρεία* ist ja eine Gabe der Weisheit (8, 7). — Die Geschichte des Abraham lehrt, daß auch in gottloser Umgebung der Mensch mit Hilfe der Weisheit gerecht zu bleiben vermag, und daß er fähig ist, selbst den schwersten Anforderungen, die Gott an ihn stellen kann, nachzukommen, wenn die Weisheit ihm beisteht. Man erinnere sich, daß zur Zeit des Autors die Juden der Diaspora oft Verfolgungen wegen ihres Glaubens und ihres gesetzestreuen Lebens auszu- stehen hatten.

6–8 Lot. Gen 19. *καταβάσιον πῦρ* s A C 23. 55. 157. 248. 253. 254. 296; *πῦρ καταβάσιον* nur B 68; om. *καταβάσιον* 106. 261. *ἐξαπολλυμένων* wird als zwei Worte gelesen (*ἐξ ἀπολλυμένων*) von It. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. Die *Πεντάπολις* wird gebildet von Sodom, Gomorrha, Adama, Zeboim, Zoar (Segor) (Gen 14, 2); Zoar blieb auf Bitten des Lot von dem Untergange verschont (Gen 19, 19–23; Jes 15, 5; Jer 48, 34). Wenn der Hagiograph sagt, daß auf die Pentapolis Feuer herabfiel, so behauptet er nicht,



daß alle Städte ohne Ausnahme vernichtet worden seien, wie auch Josephus von fünf untergegangenen Städten berichtet (Bell. Jud. IV, 8, 4 § 484), obwohl er weiß, daß Zoar erhalten blieb (l. c. und Ant. I, 11, 4 § 204). Daß mit dem *δίκαιος*, der dem Verderben entrimmt, Lot gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. *ἦς ἔτι* B s A min. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. Weit weniger gut bezeugt sind die Lesarten *ἦ ἔσσι* C; *ἦς ἔσσι* 23; *ἦ ἐπὶ* (vielleicht = *ἦ ἔτι*) Arm. *ἔν ἔτι* Orig. It. übersetzt den Plural (quibus in testimonium; jedoch bieten wichtige Handschriften cuius in testimonium [Reusch]). Syr. Kopt. haben auch den Plural, aber nur, weil sie *πεντάπολις* mit „fünf Städte“ wiedergeben. Aus *ἦς ἔτι* sind die andern Lesarten entstanden. An die Schlechtigkeit der Sodomiter, welche das göttliche Strafgericht herbeigeführt hatte, erinnert, wie der Hagiograph ausführt, zunächst die Verödung des Landes (*χέρσος*), das vorher einem Paradiese geglichen hatte (Gen 13, 10), und der Rauch, der fortwährend von demselben aufsteigt (*καπνίζουμένη*). Daß die Gegend im Süden des Toten Meeres eine Wüste ist und daß keine Spur menschlichen Lebens und Schaffens sich in dieser einsamen Stille bemerkbar macht, wird von neueren Reisenden gerade so bezeugt, wie von den alten Schriftstellern. Überall ist nur nackter Boden. Das Wasser des Toten Meeres befruchtet nicht, sondern tötet. Die Ufer sind mit Salz bedeckt; selbst die nackten Äste und Zweige schimmern in weißem Salz<sup>1)</sup>. Nach dem Berichte der Gen (19, 28) sah Abraham, daß am Tage nach der Zerstörung von der Gegend, wo die vier vernichteten Städte gestanden hatten, Rauch aufstieg. Philo weiß, wie der Autor von Sap, zu erzählen, daß noch zu seiner Zeit an dieser Stelle rauchendes Land an das Unglück erinnere, das sich hier zugetragen (De Abr. 141; de vita Mosis II. 56: *μέχρι νῦν καίεται*). Das gleiche Zeugnis findet sich bei Josephus (Bell. Jud. IV 8, 4 § 483 f.: *ἔστι γοῶν ἔτι λείψανα τοῦ θείου πυρός*). Die Reisenden unserer Zeit haben nur feststellen können, daß das Wasser des Toten Meeres infolge der großen Hitze und der trockenen Luft stark verdampft und die Gegend daher zuweilen von einem Nebelschleier verhüllt ist. Der Hagiograph sieht ebenso wie seine Zeitgenossen in den Erscheinungen in der Umgebung des Toten Meeres, die auf physikalische Ursachen zurückzuführen sind, einen Beweis für das Gen 19 erzählte Strafgericht. Als zweites Erinnerungszeichen der Sünde der

<sup>1)</sup> Guthe, Palästina, Bielefeld und Leipzig 1908, 153 f.

Sodomiter führt er an, daß in jener Gegend die Pflanzen Früchte hervorbrächten, welche infolge der großen Dürre und Hitze des Bodens zu früh reiften (*ἀτελής ὥρα*) und daher nicht genossen werden könnten. Der Plural *ἀτελέσιν ὥραις* soll andeuten, daß dieses Phänomen sich fortwährend abspielt. Der Autor denkt an die sogenannten Sodomsäpfel, welche von Josephus folgendermaßen beschrieben werden: *ἔστι δὲ καὶ τοῖς καρποῖς σποδιὰν ἀναγεννωμένην* (sc. *ιδεῖν*), *οἱ χροιάν μὲν ἔχουσι τῶν ἐδωδίκων ὁμοίαν, δρεγμαμένων δὲ χερσὶν εἰς καπνὸν διαλύονται καὶ τέφραν* (Bell. Jud. IV, 8, 4 § 484; vgl. Tac. Hist. V, 7). Tatsächlich gewähren die Früchte des Sodomsäpfelstrauchs, der bei Engeddi am Toten Meere und in der Ebene jenseits des Jordans wächst, einen prächtigen Anblick; doch zerplatzen sie bei dem leisesten Druck und erweisen sich als völlig leer<sup>1)</sup>. Der Autor erkennt darin die Strafe Gottes, daß eine Gegend, die einst durch größte Fruchtbarkeit sich auszeichnete, fortdauernd außerstande ist, ein nützliches Gewächs hervorzubringen. *ἀπιστοῦσης ψυχῆς*: praem. καὶ 106. 261 It. Syr. Kopt. Syr<sup>hex.</sup> καὶ wird ungern vermißt, da die Salzsäule, die an die von Lots Weib begangene Sünde erinnert, zugleich das dritte Denkmal der Schlechtigkeit der Sodomiter ist. Daß Lots Weib entgegen dem Gebote sich umwandte (Gen 19, 26), führt der Autor ausdrücklich darauf zurück, daß sie der Warnung und der Ankündigung des Unterganges der Pentapolis keinen Glauben schenkte. Der Bericht der Genesis läßt schließen, daß dieselbe sich durch den Augenschein davon überzeugen wollte, ob die Drohung in Erfüllung gehen werde. Josephus versichert, daß er die Salzsäule, in welche Lots Weib verwandelt worden ist, selbst gesehen habe: *ἰστόρησα δ' αὐτήν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει* (Ant. I 11, 4 § 203). An dem Dschebel Usdum oder Sodomsberge, einem großen Steinsalzberge südwestlich vom Toten Meere, bilden sich beständig durch Verwitterung isolierte Salzsäulen, die allerlei auffallende Formen annehmen, so daß sie an Frauengestalten erinnern. Diese Salznadeln behalten lange ihr Aussehen. Die Säule, welche Josephus sah, blieb bis zum Anfang der byzantinischen Zeit stehen; von den Rabbinen wurde sie Edith genannt<sup>2)</sup>. Daß der Hagiograph an Ort und Stelle gewesen sei, geht aus seinen Worten nicht hervor; es

<sup>1)</sup> Guthe, Palästina 153. L. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora, Freiburg i. B. 1900, 137—140.

<sup>2)</sup> Guthe, Palästina 154. Abel, Une croisière sur la Mer Morte, Rb. 1910, 223.

standen ihm ja Berichte von Reisenden zur Verfügung, auf welche er sich stützen konnte. Er war, wie aus einem Vergleich mit den Angaben des Josephus hervorgeht, der Meinung, daß eine bestimmte Salzsäule am Toten Meere an Lots Weib und ihre Sünde erinnere; daß dieselbe wirklich die versteinerte Frau des Lot sei, behauptet er nicht; denn *μνημεῖον* ist parallel zu *μαρτύριον*: wie am Toten Meere der Wanderer, welcher die öde Gegend betrachtet und die Sodomsäpfel erblickt, unwillkürlich daran denkt, daß die einstigen Bewohner dieser Gegend durch ihre Sünde die Strafe Gottes auf sich herabgerufen haben, so erinnert er sich, wenn er jene Salzsäule sieht, daß das Weib des Lot infolge ihres Unglaubens umkam, als über Sodom die Katastrophe hereinbrach. Eine allegorische Deutung der biblischen Geschichte <sup>1)</sup> liegt hier nicht vor; denn die Salzsäule gilt dem Autor nicht als Sinnbild jedes ungläubigen Menschen, wie er auch die Gegend am Toten Meere nicht als Symbol jeder Schlechtigkeit hinstellt, abgesehen davon, daß *μνημεῖον* nicht „Symbol“ bedeutet. Freilich beabsichtigt der Hagiograph mit diesem Hinweis auf die historischen Ereignisse seinen Lesern eine Lehre zu geben; doch ist das keine allegorische Erklärung. 8 Daß die Bewohner der Pentapolis und das Weib des Lot sündigten und in einer Weise gestraft wurden, daß ihr Vergehen aller Welt offenbar ist, hat seinen tiefsten Grund (*γὰρ*) darin, daß sie von dem Pfade, den ihnen die Weisheit gezeigt hatte, abgewichen waren und ihre Mahnungen und Warnungen nicht zu Herzen genommen hatten. Infolgedessen erkannten sie zunächst nicht, was gut ist (*τὰ καλά*), d. i. die übernatürlichen Güter, welche für den Menschen allein Wert haben, sie waren also geistig blind (vgl. Prv 1, 29—31). Sodann wurden sie so gezüchtigt, daß sie nicht nur vor den Mitmenschen, sondern auch vor aller Welt (*τῷ βίῳ*) und für alle Zeiten als Sünder bloßgestellt sind (*μνημόσυνον*), im Gegensatz zu den Tugendhaften, denen die Nachwelt ein gutes Andenken bewahrt (vgl. 4, 1; 8, 13). — Die Furcht, durch die Sünde in Schande zu geraten und der allgemeinen Verachtung anheimzufallen, ist gewiß geeignet, manche zum Nachdenken zu bewegen, und den Vorsatz, den der erschütterte Leser hier macht, sucht der Hagiograph zu festigen, indem er nun von den Segnungen der Weisheit handelt, welche den Patriarchen Jakob und Joseph zuteil geworden sind und ein wirksames

<sup>1)</sup> Siegfried, Philo 24.

Gegenstück bilden zur Züchtigung der Sodomiter und der Frau des Lot.

**9–12:** Jakob. **9** Daß der Autor hier nicht auf die Rettung des Lot anspielen will, ergibt sich aus dem Plural *θεραπεύοντας* und aus der Wendung *ἐκ πόνων*, welche sich nicht auf Lot beziehen kann. *θεραπεύσαντας* B  $\Sigma^c a$  23. 68. 254; *θεραπεύοντας*  $\Sigma^*$  A C min. It. Syr. Kopt. Da der Hagiograph im folgenden einen Überblick über das Leben der Patriarchen Jakob und Joseph gibt, so ist das Part. praes., welches diese als beständige Diener der Weisheit hinstellt, vorzuziehen. Die Form *θεραπεύσαντας* ist wohl entstanden durch den Einfluß von *παροδύσαντες* 8a. Aber dort denkt der Autor daran, daß die Sodomiter den Versuch gemacht hatten, die beiden Männer, die bei Lot eingekehrt waren, zu schänden, und daß die Frau des Lot bei der Flucht sich umgewandt hatte. Wer von der Weisheit aus den Mühseligkeiten des Lebens und den Gefahren des Leibes und der Seele gerettet werden will (*ἐκ πόνων ἐρρύσαιο*), muß *θεράπων* = *θεραπεύων* der Weisheit sein; dies ist er aber nur, wenn er ein Gott wohlgefälliges Leben führt, nicht aber, wenn er bloß ab und zu ein gutes Werk vollbringt. Daß in dem Ausdruck *θεραπεύοντας* nicht eine Anspielung auf die Therapeuten zu erblicken ist, ergibt sich, abgesehen davon, daß der Autor nicht von den Mitgliedern dieser Sekte, sondern von den Patriarchen handelt, schon daraus, daß bereits in der LXX Ex 14, 31; Nm 12, 7 Moses als Diener Gottes (*θεράπων*) bezeichnet wird. **10a–d** wird die Flucht des Jakob vor seinem Bruder Esau behandelt (Gen 28); daher ist unter *τρίβοι ἐδθεῖαι* nicht ein guter Lebenswandel zu verstehen, sondern der Weg, welchen Jakob einschlug, als er nach Mesopotamien wanderte; auf dieser Reise stand der Patriarch unter der Leitung der Weisheit, so daß er sich nicht verirrte, sondern ohne Umwege an sein Ziel gelangte. Fliehend erblickte er im Traume eine Leiter, die vom Himmel bis zur Erde reichte, und schaute Gott, der vor ihm stand, und die Engel, die auf der Leiter auf und nieder stiegen. Bei seinem Erwachen sprach er daher: „Das ist wahrlich das Haus Gottes und die Pforte des Himmels“ (Gen 28, 17). Auf diesen Traum spielen offenbar die Ausdrücke *βασιλεία θεοῦ* und *γνώσις ἀγίων* an. Unter *βασιλεία θεοῦ* sind Gott, Himmel und Engel zu verstehen. Durch das Traumgesicht wurde nun der Patriarch belehrt, daß Gott sich der Welt und des Menschen annehme und daß er daher selbst unter seinem Schutze stehe (vgl. Gen 28, 15), und es wurde ihm in



demselben offenbart, daß seine Nachkommenschaft groß sein werde und daß in ihm und seinen Nachkommen alle Völker der Erde gesegnet sein würden (Gen 28, 14). Das alles sind Geheimnisse, deren Kenntnis ihm nur von Gott und der Weisheit verliehen werden konnte (*γνῶσις ἁγίων*); „heilig“ (*ἅγια*) sind dieselben, weil sie Pläne der göttlichen Vorsehung waren. Aeth. und Syr<sup>hex</sup> fassen *ἁγίων* als Maskulinum auf, dachten also vielleicht an die Engel, die auf der Himmelsleiter auf und nieder stiegen. — **10ef 11** erinnert der Hagiograph an den Aufenthalt Jakobs bei seinem Schwiegervater Laban (Gen 29, 30). *εὐπορέω* wird sonst meist intransitiv („Überfluß haben“) oder transitiv mit Acc. der Sache und Dat. der Person („jmd. reichlich geben“) gebraucht. *μόχθοι* sind die Mühen, die Jakob im Dienste Labans 20 Jahre lang (Gen 31, 38) zu ertragen hatte. *πόνους* B C min.; *κόπους* x A 23. 253. *πόνου* bedeutet hier den Ertrag der mühevollen Arbeiten. **11** Unter der *πλεονεξία καυσχρόντων* ist die Habsucht des Laban zu verstehen, welcher dem Jakob zuerst nach sieben-jähriger Dienstzeit hinterlistig seine Tochter Lea an Stelle der Rachel zur Ehe gab, dann ihn für Rachel weitere sieben Jahre dienen ließ und ihm zuletzt zehnmal den bedungenen Lohn veränderte (Gen 29, 15 ff.; 30, 27 ff.; 31, 7). Der Plural *καυσχρόντων* verallgemeinert oder soll andeuten, daß auch an die Söhne und Brüder Labans zu denken ist (vgl. Gen 31, 1. 23). *καυσχύω τινά* bedeutet „jmd. überwinden“, hier nach dem Zusammenhang „jmd. bedrängen“. Der Autor erinnert daran, daß Jakob den Laban überlistete, so daß ein großer Teil von dessen Herde sein Eigentum wurde (Gen 30, 37—43; 31, 1—9). Wie Jakob bekennt, daß er seinen Reichtum nur dem Segen Gottes zu verdanken habe (Gen 31, 9. 12. 42), so findet der Hagiograph in der Handlungsweise des Patriarchen einen Beweis dafür, daß die Weisheit die Gerechten erleuchtet und leitet (*παρέστη*). **12** Da v. 11 an den Aufenthalt Jakobs bei Laban erinnert, **12cd** hingegen von dem Kampfe des Patriarchen mit der Gotteserscheinung am Jabok (Gen 32, 24 ff.) handelt, so dürften unter den **12ab** erwähnten Feinden jene zu verstehen sein, welche ihm auf seiner Flucht aus Mesopotamien nach Kanaan entgegentraten. Gen 31, 23 ff. wird nun berichtet, daß Laban ihm nachsetzte und nur durch ein Traumgesicht sich von einem Angriff auf ihn abhalten ließ. Nach Gen 32, 7 fürchtete Jakob sich vor Esau. Da nun die Begegnung mit seinem Bruder erst nach dem Kampfe mit dem Gottengel erfolgte (Gen 33), und derselbe ihm

freundlich entgegenkam, so dürfte nur an die feindselige Haltung des Laban zu denken sein. Wenn in der Genesis auch nicht erzählt wird, daß dieser seinem Schwiegersohne einen Hinterhalt legte (*ἐνεδρεόντων*), so wird doch angegeben, daß er ihm sieben Tage nachjagte (Gen 31, 23) und einen Angriff plante, wobei er wohl hoffen durfte, durch einen plötzlichen Überfall (*ἐνεδρεῖν*) am leichtesten zum Ziele zu kommen. Der Plur. *ἐχθρῶν* und *ἐνεδρεόντων* erinnert daran, daß Laban seine Brüder bei sich hatte (Gen 31, 23. 32. 37). *ἐβράβευσεν αὐτῷ* heißt wörtlich: „die Weisheit leitete für ihn als Kampfrichterin einen schweren Kampf.“ Sie fügte es also, daß Jakob den Streit mit dem Gottengel auszufechten hatte, und ließ ihn denselben siegreich bestehen (Gen 32, 25—32). Daß der Hagiograph dieses Ereignis meint, ergibt sich aus dem Singular *ἀγῶνα* und aus den Ausdrücken *ἰσχυρόν* und *δυνατώτερά* (vgl. Gen 32, 28 LXX: *ὅτι ἐνίσχυας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός*). Die Weisheit ließ den Patriarchen siegen, damit er lernte, daß die Frömmigkeit mehr vermöge als physische Gewalt, weil mit ihr selbst Gott überwunden werden könne. Gott wird ja durch Selbstverdemütigung und inständiges Gebet bewogen, sich des Menschen zu erbarmen, die ihm angedrohte Strafe nachzulassen und ihm in allen Gefahren und Widerwärtigkeiten hilfreich beizustehen. Daß Jakob schließlich nur durch sein Gebet den Gottengel überwand, nachdem er seine menschliche Schwäche erkannt hatte, ist auch Gen 32, 25. 26 angedeutet und Os 12, 5 klar gelehrt. — Was der Leser der Geschichte Jakobs entnehmen soll, hat der Verfasser im letzten Stichos ausgesprochen: daß in den schwierigsten Lagen die Frömmigkeit dem Menschen Rettung bringt.

13. 14 Joseph. 13 b: *ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσαστο αὐτὸν* bezieht sich auf die Versuchung des Joseph durch die Frau des Putiphar (Gen 39, 7 ff.). Da Joseph sich nicht verführen ließ, so bedeutet *ῥύεσθαι ἐξ ἁμαρτίας* nicht die Bekehrung von der Sünde, wie *ἐξαιρεῖσθαι ἐκ παραπτώματος* (v. 1), sondern die Bewahrung vor der Einwilligung in die Sünde. Die Weisheit war es also, welche dem Patriarchen eingab, die Gelegenheit zu fliehen (Gen 39, 12). *λάκκος* heißt „Loch, Grube, Zisterne“. Da 13 a daran erinnert wird, daß Joseph nach Ägypten verkauft worden ist, so kann hier nicht darauf angespielt sein, daß ihn die Brüder in eine leere Zisterne warfen (Gen 37, 24), zumal auch die heilige Geschichte nichts davon berichtet, daß dem Joseph ein besonderer Gnadenbeistand zuteil ge-

worden sei, während er in der Zisterne weilte. Unter *λάκκος* ist also das Gefängnis zu verstehen, in welchem der Patriarch lange Zeit zubringen mußte (Gen 39, 20 ff.). *בּוֹר* = *λάκκος* bedeutet nicht nur Zisterne, sondern auch Gefängnis, und zwar gerade in der Josephs erzählung (Gen 40, 15; vgl. *בֵּית הַבּוֹר* = *οἰκία τοῦ λάκκου* „Gefängnis“ Jer 37, 16; *בֵּית הַבּוֹר* = *λάκκος* Ex 12, 29). Auch der Ausdruck *δεσμοί* weist hin auf die Gefangenschaft des Joseph in Ägypten; denn Ps 104, 18 wird dieselbe mit den Worten beschrieben: *ἐταπείνωσαν ἐν πέδαις τοὺς πόδας αὐτοῦ*. Die Weisheit stieg mit ihm ins Gefängnis hinab, indem sie ihn das Vertrauen des Aufsehers gewinnen ließ (Gen 39, 21 ff.) und ihn erleuchtete, so daß er die Träume des Obermundschenks und des Oberbäckers deuten konnte und dadurch sich die Pforte zur Freiheit öffnete (Gen 41, 9 ff.). Vgl. Gen 39, 21: „Der Herr aber war mit Joseph und erbarmte sich seiner (im Gefängnisse).“ Der Plural *σκηπτοα* bezeichnet auch bei den Klassikern die königliche Macht. Der Pharao setzte den Joseph über ganz Ägypten und überließ ihm die Regierung des Landes (Gen 41, 38 ff.; vgl. Philo de Jos. 119). Die Bedränger (*τυραννοῦντες*), über die er damit Gewalt erhielt, waren die Brüder, die ihn verkauft hatten (Gen 37, 28) und nun vor ihm sich neigen mußten (Gen 42, 6; 43, 26; 44, 14), sowie die Frau des Putiphar, deren Verleumdungen ihn ins Gefängnis gebracht hatten, und ihr Mann, der denselben Glauben geschenkt hatte (Gen 39, 19. 20). Indem Joseph erhöht wurde, war seine Ehre wiederhergestellt. Diejenigen, die ihn fälschlich angeklagt hatten (*τοὺς μωμησαμένους αὐτόν*), nämlich das Weib des Putiphar und wohl auch ihre Hausleute, von denen der Autor auf Grund von Gen 39, 14 annehmen konnte, daß sie die Anklagen des Weibes mit ihrem Zeugnisse unterstützt hatten, waren als Lügner gebrandmarkt, und dem Patriarchen wurde zum Ersatz für die Demütigungen, die er trotz seiner Unschuld erlitten hatte, ewiger Ruhm zuteil (*δόξα αἰώνιος*), die höchsten irdischen Ehren in Ägypten und die Anerkennung seiner Tugend von aller Welt. — Somit braucht der Gerechte, wenn er verfolgt und angefeindet wird, wie Jakob, ja selbst wenn er der Ehre und der Freiheit beraubt ist, wie Joseph, nicht zu verzagen, da die göttliche Weisheit dafür sorgt, daß diese Bedrängnisse nicht immer dauern, und ihm oft schon in diesem Leben, stets aber nach seinem Hinscheiden Anerkennung zuteil werden läßt (vgl. Kap. 1—5, besonders 3, 7—9. 13—15; 4, 2; 5, 3—16).

b) Das Walten der Weisheit bis zum Einzuge Israels  
ins Gelobte Land (10, 15—12, 27).

a) Die Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft,  
der Durchzug durch das Rote Meer und die Wanderung durch  
die Wüste (10, 15—11, 4).

- 10,15 *Sie war es, die ein heiliges Volk und untadeliges Geschlecht  
Aus der [Gewalt der] Nation befreite, die es bedrückte.*
- 16 *Sie ging ein in die Seele des Dieners des Herrn  
Und trat furchtbaren Königen mit Wundern und Zeichen entgegen.*
- 17 *Sie verschaffte den Heiligen den Lohn für ihre Mühen,  
Führte sie auf wunderbarem Wege  
Und diente ihnen als Schirmdach am Tage  
Und als Sternenlicht des Nachts.*
- 18 *Sie geleitete sie durch das Rote Meer  
Und führte sie durch die gewaltige Flut.*
- 19 *Ihre Feinde aber begrub sie in den Gewässern  
Und spülte sie [dann] aus der Tiefe des Abgrundes ans Land.*
- 20 *Die Gerechten plünderten daher die Gottlosen  
Und priesen, o Herr, deinen heiligen Namen  
Und besangen einmütig deine schützende Hand.*
- 21 *Denn die Weisheit öffnete den Mund der Stummen  
Und machte die Zungen der Unmündigen beredt.*
- 11,1 *Sie ließ ihre Unternehmungen glücklich fortschreiten  
Unter der Führung eines heiligen Propheten.*
- 2 *Sie durchwanderten eine unwohnliche Wüste  
Und schlugen an unwegsamen Orten ihre Zelte auf.*
- 3 *Sie widerstanden ihren Feinden  
Und wehrten ihre Gegner ab.*
- 4 *Als sie Durst litten, riefen sie dich an,  
Und es wurde ihnen aus schroffem Felsen Wasser gegeben  
Und Linderung ihres Durstes aus hartem Gestein.*

Nachdem der Hagiograph beschrieben, wie wunderbar die Weisheit die Patriarchen geleitet hat, will er die Wohltaten schildern, welche die Weisheit dem auserwählten Volke erwiesen hat, vor allem die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens. 15 enthält also das Thema der folgenden Ausführung 16—21 (vgl. Ex 1 ff.). Wenn der Autor Israel als heilig und untadelig bezeichnet, so stellt er damit nicht in Abrede, daß



das Volk von Moses wie von den Propheten so oft wegen seiner Halsstarrigkeit, seines Götzendienstes und seiner Sittenlosigkeit getadelt wurde; denn er nennt es nur deshalb heilig, weil es von Gott auserwählt war <sup>1)</sup>). Daß alle Glieder desselben wirklich heilig gelebt haben, will er nicht behaupten. Gott selbst hatte ja auf Sinai verlangt, daß sein Volk ein heiliges sein sollte (Ex 19, 6). Petrus bezeichnet die Christen als ein „heiliges Geschlecht“, als ein „heiliges Volk“ (1 Petr 2, 9), obwohl es auch in der ersten Christengemeinde manche unwürdige Mitglieder gab <sup>2)</sup>). Wenn daher der Hagiograph in Israel ein „untadeliges Geschlecht“ erblickt, so spricht er nicht so sehr mit Rücksicht darauf, wie das Volk im Laufe der Jahrhunderte tatsächlich war, sondern wie es wegen seiner Erwählung durch Gott sein sollte. Daß die Wirklichkeit nicht vollkommen dem Ideal entsprach, wußte er recht wohl; denn er sah ja, wie zu seiner Zeit viele Juden von der Religion der Väter abfielen. Jedenfalls war das Volk heilig und untadelig in dem Sinne, daß es als Ganzes den Glauben an den wahren Gott durch alle Jahrhunderte bewahrte und das Gesetz beobachtete, wenn es auch zuweilen Zeiten gab, in denen die Zahl der Treugebliebenen kleiner war als die der Abtrünnigen, und selbst im Tempel zu Jerusalem Götzendienst getrieben wurde. Hingegen waren alle andern Völker dem Polytheismus ergeben und bekehrten sich nicht einmal zum wahren Gott, wenn sie von ihm Kunde erhielten und Zeugen seiner Wunder waren, wie das Beispiel der Ägypter lehrt. Um nun Israel aus der Knechtschaft der Ägypter (*ἔθνος θλιβόντων*) zu retten, erwählte die Weisheit den Moses, damit er das Volk leite v. 16. Sie ging ein in seine Seele und machte ihn so zum „Freunde Gottes und zum Propheten“ (7, 27). Auch in der LXX wird Moses *θεράπων θεοῦ* und *δοῦλος θεοῦ* genannt <sup>3)</sup>). Sap 18, 21 erhält Aaron diesen Ehrentitel. Da im Vorhergehenden und Folgenden die Weisheit handelnd auftritt, so dürfte *σοφία* auch Subjekt zu *ἀντίστη* sein: Die Weisheit wider-

<sup>1)</sup> Ex 19, 6; Lv 20, 24; Dt 7, 6; Jes 62, 12 u. ö.; Tob 8, 15; 2 Makk 15, 24; 3 Makk 2, 6; Sir 49, 12 (vgl. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität <sup>9</sup>, 1902, s. v. *ἅγιος*).

<sup>2)</sup> Auch Act 9, 13. 32. 41; 16, 15; 26, 10. 12. 13; Röm 1, 7; 8, 27; 12, 13 und an anderen Stellen des N. T. (vgl. Cremer <sup>9</sup> l. c.) werden die Christen heilig genannt.

<sup>3)</sup> Ex 14, 31; Nm 12, 7. 8; Jos 1, 2; 8, 31. 33 (9, 4. 6); Hebr 3, 5; vgl. Barn 14, 4.

stand dem Pharao, indem sie dem Moses, der vorher zaghaft gewesen war und den Auftrag Gottes anfangs gar nicht hatte übernehmen wollen (Ex 3, 11 ff.; 4, 1 ff.), Mut einflößte. Die Wunderthaten, die von der Weisheit gewirkt wurden, wobei ihr Moses als Werkzeug diente, geschahen vor dem Pharao, während er von den Großen des Reiches umgeben war (Ex 7, 10); doch wollte der Hagiograph mit dem Plural *βασιλεῶν φοβεροῖς* nicht an diesen Umstand erinnern, sondern andeuten, daß die Weisheit, wie nicht vor dem Pharao, so überhaupt vor keinem Menschen Furcht hat <sup>1)</sup>. Indem die Weisheit den Moses mit der Kraft ausstattete, Wunder zu wirken, erwies sie ihre Allmacht (vgl. 7, 23); zu dem Ausdruck *ἐν τέρασι καὶ σημείοις* vgl. 8, 8. 17 Da die Israeliten lange Jahre harte Frondienste (*κόποι*) ohne Entgelt hatten verrichten müssen, so befahl ihnen Gott, die goldenen und silbernen Geräte von den Ägyptern zu fordern, und fügte es, daß dieselben ihrem Verlangen nachkamen (Ex 11, 2; 12, 35). Daher konnte der Hagiograph sagen, daß die göttliche Weisheit den Israeliten den Lohn für ihre Arbeiten gewährte. Von einer widerrechtlichen Aneignung derselben, etwa durch hinterlistiges Leihen, sagt auch der Text des Exodus nichts. Die Wendung *ἐν ὁδῷ θαυμασιῇ* bezieht sich auf den Wüstenzug, auf welchem Gott das Volk wunderbar leitete, gegen äußere Feinde beschützte und am Leben erhielt. 17cd handelt von der Wolkensäule. Der Autor denkt sich dieselbe über den Israeliten schwebend und ihnen Schatten spendend, wie aus dem Ausdruck *εἰς σκέπην* hervorgeht. Auch nach Nm 10, 34 schwebte die Wolke über dem Volke, wenn es auf dem Marsche war, weshalb die LXX diese Stelle übersetzt: *ἡ νεφέλη ἐγένετο σκιάζουσα ἐπ' αὐτοῖς ἡμέρας*; vgl. Ps 104, 39: *διεπέτασεν νεφέλην εἰς σκέπην αὐτοῖς*. Ex 13, 21; Nm 14, 14 ging Gott in der Wolken- und Feuersäule den Israeliten voran; der Hagiograph lehrt, daß die Weisheit durch die Wolkensäule das Volk leitete und beschirmte; denn alles, was Gott tut, tut er durch die Weisheit. Die Wendung: *ἐγένετο εἰς σκέπην καὶ εἰς φλόγα* bedeutet nicht, daß die Weisheit sich in die Wolkensäule verwandelt habe, sondern daß sie die Israeliten beschattete und ihnen leuchtete dadurch, daß sie ihnen die Wolkensäule schenkte. Der Ausdruck mag durch Ex 14, 19 beeinflusst sein: „Da änderte der Engel Gottes, der dem Heere der Israeliten voranzog, seine Stellung und trat

<sup>1)</sup> Über den Plural als verallgemeinernde Ausdrucksform vgl. Blab<sup>2</sup> 86.

hinter sie.“ Auch an die älteren Sapientialbücher knüpft der Verfasser an; denn diese betonen, daß die Weisheit bei den Menschen, besonders bei dem auserwählten Volke, ihren Aufenthalt nahm (Prv 8, 31; Sir 24, 16 [12])<sup>1)</sup>.

**18—21** Der Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14, 15 ff.). Der Ausdruck *δι' ὕδατος πολλοῦ* **18** geht zurück auf Ex 14, 29: „Das Wasser stand wie eine Mauer zu ihrer Rechten und Linken.“ **19** beschreibt der Hagiograph poetisch die Vernichtung der Ägypter im Roten Meere; denn diese sind es, welche durch die Weisheit „aus der Tiefe des Meeres emporgeworfen wurden“. *αὐτούς* bezieht sich nämlich auf *ἐχθρούς*, *ἀναβράζειν* heißt nicht „herausführen“, sondern „emporsprudeln lassen“. (Die It.: ab altitudine inferiorum eduxit illos scheint den Stichos von den Israeliten zu verstehen), und endlich gibt der Satz den Grund an für v. 20. Der Hagiograph fußt auf Ex 14, 30: „Und Israel sah die Ägypter tot am Ufer des Meeres liegen.“ **20** Daß die Israeliten die ans Land gespülten Leichen der Ägypter geplündert, d. h. der Waffen beraubt haben, ist Ex 14 nicht ausdrücklich berichtet, läßt sich aber aus v. 30 wenigstens erschließen, zumal im Pentateuch wiederholt berichtet wird, daß die Israeliten mit feindlichen Völkern Kämpfe auszufechten hatten. Auch Josephus bietet diese Überlieferung (Ant. II § 349). Der Hymnus, den die Israeliten nach dem Durchzug durch das Rote Meer anstimmten, ist Ex 15, 1—21 mitgeteilt. Zu *ὑμνησαν τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου* vgl. Jes 12, 5: *ὑμνήσατε τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* (vgl. Sir 39, 35; Est 13, 10). Die Israeliten priesen den „Namen“, d. i. die Herrlichkeit Gottes, die in dem Wunder bei dem Durchzuge sich offenbart hatte, und die „schützende Hand des Herrn“, d. i. die Allmacht Gottes, die für Israel gekämpft und den Sieg errungen hatte (*ἐπέμαχον*). Die Erinnerung an die Großtaten Gottes ergreift den Hagiographen so sehr, daß er unwillkürlich an den Herrn sich wendet und in das Lob einstimmt, das ihm die Vorfahren gesungen hatten. **21** *Κωφοί* und *νήπιοι* werden die Israeliten genannt, weil sie von Natur nicht fähig waren, Gott in würdiger Weise zu preisen. Daher mußte die Weisheit sie begeistern und dem Moses, der selbst seine Zunge als ungelenk und schwerfällig und seine Lippen als unbeschnitten bezeichnet hatte (Ex 4, 10; 6, 12. 30), sowie dem ganzen Volke den Hymnus Ex 15 in den Mund legen. Die Aoriste *ἤνοιξεν* und

<sup>1)</sup> Philo deutet die Wolken- und Feuersäule auf den Logos, weil er Gott durch diesen in der Welt wirken läßt (quis rer. div. heres 203).

ἐθῆγεν sind also gebraucht mit Rücksicht auf das historische Faktum am Schilfmeere und daher, wie alle anderen Aoriste dieses Abschnittes, von der Vergangenheit zu verstehen. Da indessen der Autor sich das Ziel gesetzt hat, seine Leser zum Streben nach der Weisheit anzueifern, so hat er hier auch andeuten wollen, daß die Weisheit, wie ehemals die Israeliten, so jederzeit alle Stummen und Unmündigen begeistert und inspiriert, wenn es gilt, Gott zu loben und zu preisen.

11, 1 Mit v. 1 beginnt kein neuer Abschnitt; denn 10, 1—11, 4 gibt der Hagiograph einen geschichtlichen Überblick, 11, 5 dagegen beginnt die Reflexion über das Geschick der Ägypter und Israeliten, wozu 11, 5 wiederum das Thema enthält. Daß die Weisheit 11, 2—4 nicht selbst handelnd auftritt, ist kein Grund, diese Verse zum Folgenden zu ziehen; denn auch 10, 20 erscheinen die Israeliten aktiv, indem sie sich der Waffen der Ägypter bemächtigen. 11, 4 und 10, 20 wenden sich die Israeliten an den Herrn, und der Hagiograph spricht von Gott in der 2. Person. Wie nun 10, 15 die poetische Beschreibung der Rettung aus der Knechtschaft Ägyptens (10, 16—21) eröffnet, so ist 11, 1 die Einleitung zu dem summarischen Bericht über die Wüstenwanderung 11, 2—4. Der Autor betont, daß dieselbe unter dem Schutze und der Leitung der Weisheit vor sich ging, welche in Moses Wohnung genommen hatte (10, 16). Moses heißt schlechthin „Prophet“ (Dt 18, 15. 18; Os 12, 14) und der „größte Prophet“ (Dt 34, 10); denn er schaute Gott von Angesicht zu Angesicht (Dt 34, 10), Gott redete mit ihm von Mund zu Mund (Nm 12, 6 ff.), und er wirkte größere Zeichen und Wunder als alle anderen (Dt 34, 11. 12). Daher genoß Moses bei seinem Volke stets besondere Verehrung (vgl. Philo de vita Mosis II, 187; Jos. Ant. IV § 327—331). ἄγιοι heißen in der Hl. Schrift oft die Propheten, weil sie in einem besonderen Verhältnisse zu Gott stehen und von dem göttlichen Geiste, d. i. der Weisheit, erfüllt sind (vgl. 7, 27; 10, 16; Lk 1, 70). Durch Moses wirkt die Weisheit (ἐν χειρὶ), weil er Mittler ist zwischen Gott und dem Volke. Die ἐργα, welchen die Weisheit glücklichen Fortgang verlieh (ἐνδόωσεν), sind die Ereignisse während der Wüstenwanderung nach dem Durchzug durch das Rote Meer. 2 Der Autor überblickt die 40 Jahre, welche Israel in der Wüste zubrachte. Die Erinnerung an diese Zeit und die in derselben geschehenen Wunder wurden in dem Volke durch das Laubhüttenfest stets lebendig erhalten. Streng logisch gehört ἐν



ἀβάτοις zu διώδενσαν und ἔρημον ἀοίκητον zu ἔπηξαν σκηνάς: sie wanderten dort, wo man nicht wandern kann, und nahmen ihren Aufenthalt da, wo niemand zu wohnen vermag. Durch die eigentümliche Verschränkung will der Autor hervorheben, wie wunderbar die Weisheit dem Volke beistand. **3** Auf dem Wüstenzuge hatten die Israeliten Kämpfe zu bestehen mit den Amalekitem (Ex 17, 8—16), mit Arad, dem Könige der Kanaaniter (Nm 21, 1—3), mit Sihon, dem Könige der Amoriter (Nm 21, 21—31; Dt 2, 32), mit Og, dem Könige von Basan (Nm 21, 33—35; Dt 3, 1—7) und mit den Midianitem (Nm 31, 2—10). Die Wortfolge ἐχθροὺς ἡμύναντο B<sup>a</sup> x A C min. ist der Stellung ἡμύναντο ἐχθροὺς B\* 68. 261 vorzuziehen, zumal der Autor mit Vorliebe sich des Chiasmus bedient. **4** Als die Israeliten in der Wüste nahe am Verschmachten waren, spendete ihnen Gott Wasser aus einem Felsen (Ex 17; Nm 20). Im Pentateuch wird ausdrücklich berichtet, daß das durstende Volk gegen Gott murrte und den Herrn versuchte, und daß daher der Ort, an dem das Wunder sich ereignete, Massa und Meriba (Ex 17, 7) genannt wurde zur Erinnerung an diese Auflehnung. Nach Ex 17, 4 rief Moses allein den Herrn an, nach Nm 20, 6 beteten nur Moses und Aaron. Wenn nun der Hagiograph ἐπεκαλέσαντό σε sagt, so beabsichtigt er jedenfalls nicht, das im Pentateuch Erzählte zu leugnen oder zu korrigieren; denn abgesehen davon, daß dies bei den Lesern, die die Hl. Schrift kannten, aussichtslos gewesen wäre, gesteht er selbst, daß die Israeliten in der Wüste gesündigt haben (11, 9. 10) und bemerkt ausdrücklich, daß die Wasserspende ihnen ἀνελπίστως zuteil geworden sei (11, 7). Ein Irrtum des Autors ist gleichfalls nicht anzunehmen. Die Erklärung, er habe geglaubt, daß nicht alle Israeliten gegen Gott sich aufgelehnt hätten, berücksichtigt nicht den Bericht des Pentateuchs. Der Hagiograph gebraucht vielmehr, obgleich er nur an Moses denkt, den Plural, weil dieser der Führer des Volkes ist, dasselbe vor Gott vertritt und in seinem Namen betet (vgl. βασιλεῦσι φοβεροῖς 10, 16). Das Murren des Volkes erwähnt er nicht, weil er nicht strenge Geschichte schreiben, sondern das Wirken der Weisheit in der Geschichte nachweisen will. Der Ausdruck ἐκ πέτρας ἀκροτόμου geht zurück auf Dt 8, 15 LXX: τοῦ ἐξαγαγόντος σοι ἐκ πέτρας ἀκροτόμου πηγὴν ὕδατος<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Stelle Ps 106, 5. 6: „Sie litten Hunger und Durst, und ihre Seele verschmachtete in ihnen. Da riefen sie zum Herrn in ihrer Not“ dürfte

β) Die Ägypter wurden für ihre Sündhaftigkeit auf Grund der lex talionis gerecht, aber doch milde gestraft (11, 5–12, 2).

- 11,5 *Denn das, wodurch ihre Feinde gestraft wurden,  
Gereichte ihnen selbst in der Not zum Heile.*
- 6 *Anstatt der immerfließenden Quelle*
- 7 *Des zur Strafe für den kindermordenden Befehl  
Durch ekelerregendes Blut getrüben Stromes*
- 8 *Gabst du ihnen wider Erwarten reichliches Wasser,  
Indem du ihnen durch den damaligen Durst zeigtest,  
Wie schwer du ihre Gegner gestraft hattest.*
- 9 *Denn heimgesucht, erkannten sie, obwohl sie nur milde zurecht-  
gewiesen wurden,  
Wie hart die Züchtigung der Gottlosen war, die im Zorne ge-  
straft wurden.*
- 10 *Sie hast du ja [nur] wie ein Vater, der warnen will, geprüft,  
Jene aber hast du wie ein strenger König gerichtet und verdammt.*
- 11 *Fern [von den Israeliten] wurden sie aber geradeso gequält  
wie in ihrer Gegenwart.*
- 12 *Ein doppelter Schmerz ergriff sie nämlich  
Und Seufzen bei der Erinnerung an das Vergangene.*
- 13 *Denn als sie hörten, daß durch ihre eigenen Strafen  
Jene Wohltaten empfangen, erkannten sie [die Hand des] Herrn.*
- 14 *Denn den, den sie einst grausam ausgesetzt und höhnend ab-  
gewiesen hatten,  
Mußten sie am Ende der Ereignisse bewundern,  
Da sie einen ganz anderen Durst empfunden hatten, als die  
Gerechten.*
- 15 *Für ihre törichten Anschauungen und ihre Ungerechtigkeit  
— Dadurch wurden sie irregeführt und verehrten unvernünftige  
Kriechtiere und erbärmliches Geschmeiß —  
Sandtest du ihnen zur Strafe eine Menge unvernünftiger Tiere,*
- 16 *Damit sie einsähen, daß man mit dem gestraft werde, wodurch  
man sündige.*

---

nicht als Parallele zu Sap 11, 4 anzusehen sein, weil hier der Dichter, wie die ganze Anlage des Psalms lehrt, die Errettung Israels an einer in der Wüste verirrtten Karawane veranschaulicht und nicht die Wüstenwanderung des Volkes beschreiben will.

- 11,17 *Denn deine allmächtige Hand,  
 Welche doch die Welt aus gestaltlosem Stoff geschaffen hat,  
 Wäre wohl instande gewesen, gegen sie eine Menge Bären oder  
 grimmige Löwen zu senden,*
- 18 *Oder eigens geschaffene, wütende, unbekannte Bestien,  
 Feuerschnaubenden Atem hauchend,  
 Oder zischenden Dampf ausstoßend,  
 Oder schreckliche Funken aus den Augen sprühend,*
- 19 *[Derart, daß] nicht nur ihre verderbliche Gewalt sie zermalmen,  
 Sondern schon ihr Entsetzen erregendes Aussehen sie vertilgen konnte.*
- 20 *Aber auch abgesehen davon, hätten sie einem einzigen Hauch  
 erliegen können,  
 Von deiner Rache verfolgt  
 Und vom Hauche deiner Allmacht hinweggesetzt;  
 Allein du hast alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet.*
- 21 *Denn du bist stets instande, deine gewaltige Macht zu zeigen,  
 Und wer könnte der Kraft deines Armes widerstehen?*
- 22 *Denn die ganze Welt ist vor dir wie ein Stäubchen an der Wage  
 Und wie ein Tautropfen, der am Morgen auf die Erde fällt.*
- 23 *Aber du hast mit allen Erbarmen, weil du alles vermagst,  
 Und zeigst Nachsicht mit den Sünden der Menschen, damit sie  
 Buße tun.*
- 24 *Denn du liebst alles, was da ist,  
 Und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast;  
 Denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht erschaffen.*
- 25 *Wie aber würde etwas Bestand gehabt haben, wenn du es nicht  
 gewollt hättest,  
 Oder wie wäre etwas erhalten worden, wenn es nicht von dir ins  
 Dasein gerufen worden wäre?*
- 26 *Du schonst aber alles, weil es dein ist, o Herr, du Freund des  
 Lebens;*
- 12,1 *Denn dein unvergänglicher Geist ist in allem.*
- 2 *Darum strafst du die Fehlenden nur mäßig  
 Und warnst sie, indem du ihnen ihre Sünden vorhältst,  
 Damit sie von ihrer Bosheit sich abwenden und an dich, o Herr,  
 glauben.*

Die Erinnerung an die wunderbare Wasserspende ist für den Autor der Anlaß, mit dem Lose der Israeliten das Schicksal der Ägypter zu vergleichen. Weil diese verlangt hatten, daß die neu-

geborenen Knaben der Israeliten in den Nil geworfen würden, wurde ihnen das Wasser des Flusses in Blut verwandelt. Die Erinnerung an den Durst, den sie empfanden, mußte doppelt schmerzlich sein, als sie hörten, daß ihre Feinde in der Wüste aus einem Felsen Wasser erhalten hatten (11, 5—14). Weil ferner die Ägypter Tiere verehrten, so wurden sie durch Tiere gezüchtigt, und zwar durch kleine Lebewesen (Frösche, Mücken, Fliegen, Heuschrecken), nicht etwa weil Gott keine größeren zur Verfügung gehabt hätte, sondern weil er trotz ihrer Verfehlungen mit ihnen Mitleid empfand und sie durch die Strafe nicht vernichten, sondern bessern wollte (11, 15—12, 2).

5 Der Autor erklärt (γάρ), warum Gott die Israeliten erst dann wunderbar tränkte, nachdem er sie hatte dursten lassen. 1) Sie sollten lernen, daß Gott sich desselben Mittels zur Belohnung und Bestrafung bedienen kann (v. 5); die Ägypter wurden durch Wasser gestraft, indem der Nil zu Blut wurde; die Israeliten wurden durch Wasser erquickt (v. 6. 7). 2) Gott wollte auch die Israeliten züchtigen, aber milde, wie ein Vater, der seine Kinder zu bessern sucht; sie sollten an sich selbst fühlen, welche Qual die Ägypter hatten ausstehen müssen, denen Gott keine Nachsicht gewährt hatte (v. 8—10). Wie die Aoriste zeigen und auch aus dem engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden erhellt, denkt der Autor v. 5 daran, daß die Ägypter Durst leiden mußten. ἀποροῦντες ist demnach zunächst von dem Mangel an Wasser zu verstehen, von welchem die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge betroffen wurden. Indessen wird der v. 5 ausgesprochene Gedanke in der folgenden Darstellung wiederholt aufgenommen, indem der Verfasser immer von neuem das Schicksal der Israeliten mit dem Schicksal der Ägypter vergleicht. — It. bietet nach οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν (inimici illorum) den Zusatz: a defec-tione potus sui et in eis cum abundarent filii Israel laetati sunt — eine Erklärung des Textes auf Grund von v. 4 und v. 6. 7. Zu dem v. 5 enthaltenen Gedanken vgl. Philo de vita Mosis I, 96: „Denselben Mitteln gibt Gott in heilsamer Weise Form und Gestalt bei der Schöpfung des Alls und verwandelt sie, so oft er will, zum Verderben für die Frevler.“ 6—8 Der Autor findet einen inneren Zusammenhang zwischen der Verwandlung des Wassers des Nil in Blut und der Wasserspende in der Wüste. Dem μὲν entspricht kein δέ. Sachlich ist v. 7b ἔδωκας κτλ. der Gegensatz: Den Ägyptern hast du das Wasser in Blut verwandelt, den Israeliten aber



hast du reichliches Wasser gegeben. *ταραχθέντες* B C min. It. Kopt.; *ταραχθέντος* x A 157. 253 Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. Gegen die erste Lesart spricht, daß bei derselben ein Anakoluth vorliegen würde, das in einem so kurzen Satz nicht zu erklären wäre (*ταραχθέντες . . . ἔδωκας αὐτοῖς*). Sodann wäre *ταραχθέντες* auf die Ägypter zu beziehen, und es ergäbe sich der Gedanke: Während die Ägypter durch Blut erschreckt wurden, wurden die Israeliten durch Wasser erquickt; Erquickung ist aber nicht das Gegenteil von Schrecken, und aus v. 5 geht hervor, daß die Ägypter durch Durst gestraft wurden. Die grammatische und logische Schwierigkeit schwindet, wenn man *ταραχθέντος* liest. Ein Abschreiber, der die Ägypter nicht ausdrücklich erwähnt fand, mag die Änderung in *ταραχθέντες* für notwendig gehalten haben. *ταράσσω* vom Wasser ausgesagt heißt „aufwühlen“ und so „trübe machen“. Getrübt war das Wasser des Nil *αἵματι λυθρώδει*. *λυθρώδης* ist das durch Mord vergossene und mit Staub vermischte Blut. Dieses Wort weist hin auf den grausigen Anblick, den das in Blut verwandelte Wasser des Nil bot (Ex 7, 17 ff.). Die Ägypter mußten sich dabei erinnern, daß sie die israelitischen Knäblein in dem Flusse hatten ertränken lassen (Ex 1, 22). Daß der Autor geglaubt habe, die Kinder seien zuerst ermordet und dann ins Wasser geworfen worden, ist im Texte nicht angedeutet. Wenn nun *ταραχθέντος* mit *ποταμοῦ* zu verbinden ist, so wird man am besten *ἀεννάου* zu *πηγῆς* ziehen. Die Ägypter pflegten aus dem Nil, dessen Wasser dem einer beständig fließenden, stets klaren Quelle glich, zu trinken. Als aber Moses das Wasser mit seinem Stabe schlug, wurde es zu Blut, oder, wie der Autor sagt, durch ekelerregendes Blut verunreinigt, so daß sie es nicht genießen konnten. 7. 8 Gott wählte diese Strafe, weil die Ägypter erkennen sollten, weshalb sie gezüchtigt wurden (*εἰς ἔλεγχον*). Ex 7, 17 ff. wird nicht gelehrt, daß das Nilwasser in Blut verwandelt wurde, weil die Ägypter die israelitischen Knäblein in den Nil hatten werfen lassen. Nach dem biblischen Berichte sollte das Wunder nur die göttliche Sendung des Moses bestätigen und den Pharao bestimmen, das Volk ziehen zu lassen. Der Hagiograph geht somit über die Erzählung im Exodus hinaus. Die fromme Betrachtung der göttlichen Wundertaten konnte aber wohl eine Parallele finden zwischen dem vergeblichen Versuch der Ägypter, das Volk Gottes zu unterdrücken, und einer der Plagen, welche über dieselben verhängt worden waren; mit der biblischen Geschichte setzt der Hagiograph sich damit nicht in Widerspruch.

Anders als er glaubt Philo, daß Gott das Wasser deshalb in Blut verwandelt habe, weil die Ägypter auf dasselbe die Entstehung aller Dinge zurückführten und es daher ganz besonders in Ehren hielten (de vita Mosis I, 98); dieselbe Erklärung findet sich Midr. Schemoth R. c. 9 zu Ex 7, 17. It. schiebt 8c zwischen  $\pi\omega\varsigma$  und  $\tau\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\upsilon\varsigma$  ein: (quemadmodum) tuos exaltares et (adversarios illorum necares), um die Verschiedenheit des Loses der Ägypter und der Israeliten noch schärfer hervortreten zu lassen; vielleicht hatte ein Leser sich an 18, 8 erinnert. B s C verbinden  $\delta\epsilon\acute{\iota}\xi\alpha\varsigma$  mit dem Stichos 7b; A Kopt. Syr<sup>hex</sup> ziehen das Wort zu dem folgenden Stichos. Die Israeliten wurden  $\alpha\nu\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$  getränkt; denn sie waren in öder Wüste (vgl. 11, 2) und glaubten bereits verschmachten zu müssen (Ex 17, 3); am allerwenigsten durften sie erwarten, daß aus einem Felsen Wasser hervorquellen werde (11, 4). Sie brauchten es aber nicht zu bereuen, daß sie die „immersprudelnde Quelle“ des Nil verlassen hatten und auf Geheiß Gottes in die Wüste gezogen waren; sie erhielten ja an Stelle ( $\alpha\nu\tau\acute{\iota}$ ) jener Quelle reichliches Wasser. Zu  $\pi\eta\gamma\eta\varsigma \alpha\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\omicron\upsilon$  ist zunächst Gegensatz  $\pi\omicron\tau\alpha\mu\omicron\upsilon \tau\alpha\rho\alpha\chi\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$  vom Standpunkt der Ägypter, dann  $\delta\alpha\upsilon\pi\lambda\acute{\epsilon}\varsigma \upsilon\delta\omega\rho$  vom Standpunkt der Israeliten. Durch eine Quelle wurden die einen gezüchtigt, die andern erquickt; für die einen wurde die Quelle zum trüben Strom, für die andern trat an ihre Stelle ein Quell in der Wüste.

9—10 Die Israeliten wurden durch den Durst geprüft ( $\epsilon\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\eta\sigma\alpha\nu$ ). Nach Ex 17, 2 wurde Gott durch das Murren der dürstenden Israeliten versucht; jedoch wird Dt 8, 2 der ganze Zug durch die Wüste wegen der vielen Leiden und Mühseligkeiten, die er den Israeliten auferlegte, als eine Prüfung des Volkes betrachtet. Der Autor lehrt, wie hier, so auch 16, 5—15, daß Gott zwar Israeliten und Ägypter bestrafte, erstere aber als wohlwollender Vater, um sie zu bessern, letztere dagegen als strenger Herr, um sie seine Macht fühlen zu lassen. Er weist nun nach, daß dasselbe Ereignis, nämlich Mangel an Wasser, für beide verschiedene Bedeutung und Wirkung hatte; die Israeliten waren ja  $\alpha\gamma\iota\omicron\iota$ , von Gott erwählt und Gott ergeben (10, 15), die Ägypter aber waren  $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  (11, 9), sie widerstrebten wissentlich Gott und wollten ihm nicht Gehorsam leisten. Um diesen Gedanken zu entwickeln, bedient sich der Autor des kunstvollsten Parallelismus: Für die Israeliten war der Durst nur eine Prüfung, in welcher sie ihren Glauben und ihr Vertrauen zu Gott beweisen konnten ( $\epsilon\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\eta\sigma\alpha\nu$ ,

ἐδοξίμασας), für die Ägypter jedoch war er eine Strafe (ἐβασανίζοντο, ἐξήτασας). Über jene ließ Gott die Entbehrung kommen in liebevoller Erbarmung (ἐν ἐλέει), über diese schickte er sie in gerechtem Zorn (ἐν ὀργῇ). Für die Israeliten war der Mangel an Wasser ein Mittel, um sie zu erziehen und auf den rechten Weg zu leiten, da sie daraus erkennen konnten, daß sie ganz von der Gnade Gottes abhängig seien (παιδευόμενοι), für die Ägypter bedeutete derselbe eine Verurteilung ihrer Taten (κρινόμενοι). Die einen suchte Gott heim als liebevoller Vater, der stets das Beste seiner Kinder will (ὡς πατήρ), den anderen stand er als strenger König gegenüber, der nur die Gerechtigkeit walten läßt (ὡς ἀπότομος βασιλεύς). Die Israeliten sollten durch die Entbehrung eine Vorstellung bekommen von dem Durst ihrer Feinde und so vor dem Abfall von Gott gewarnt werden (νονθετῶν); für die Ägypter bedeutete dieselbe die Vollstreckung des Gerichtes (καταδικάζων). Der Autor führt damit den Dt 8, 2—5 ausgesprochenen Gedanken weiter, daß Gott durch die Entbehrungen der Wüstenwanderung sein Volk, wie ein Vater seinen Sohn, habe erziehen und auf die Probe stellen wollen. Auch 2 Makk 6, 13—16; 7, 32. 33 wird gelehrt, daß in der Züchtigung des Volkes sich das Mitleid Gottes zeige, da er ihm nachher wieder seine Gnade zuwende. 9b: ἐν ὀργῇ B A min.; μετ' ὀργῆς s C 23. 106. 253. 261 It. Syr<sup>hex</sup>. Mit ersterer Wendung wird hervorgehoben, daß Gottes Gerechtigkeit durch die Sünden der Ägypter herausgefordert war; mit letzterer wird betont, daß die Bestrafung der Ägypter nach dem strengen Maße der Gerechtigkeit erfolgte. Für die erstere Lesart spricht der Parallelismus (ἐν ἐλέει), sodann der Umstand, daß der Autor hier das Urteil (κρινόμενοι), nicht die Vollstreckung desselben beschreiben will. Auch Syr. Kopt. Arm. Aeth. empfehlen die Lesart ἐν ὀργῇ.

11 ἐτιούχοντο „sie wurden aufgerieben, gezüchtigt“ bezieht sich auf die Ägypter; also ist auch der Ausdruck ἀπόντες καὶ παρόντες auf diese zu deuten. Es fragt sich nun, ob der Autor sagen will, daß die Ägypter in ihrer Heimat und fern von derselben bestraft wurden. In diesem Falle würde die Wendung ἀπόντες ἐτιούχοντο an den Untergang des ägyptischen Heeres im Roten Meere erinnern, und παρόντες ἐτιούχ. wäre von den Plagen zu verstehen, welche die Ägypter hatten erdulden müssen, oder auf die Trauer zu deuten, die sie nach dem Auszuge der Israeliten empfanden. Indes handelt der Hagiograph v. 5—10 wie v. 12—14

von dem Durst, den die Ägypter gelitten hatten, nicht von ihrem Versuch, die Israeliten durch das Rote Meer zu verfolgen. Die Ägypter erduldeten nun die Züchtigung, die 5—10 beschrieben wird, *παρόντες*, nämlich als die Israeliten in ihrer Mitte weilten, als sie mithin diesen noch nahe waren; den Schmerz, auf welchen der Autor 12—14 hinweist, mußten sie *ἀπόντες* ertragen, als sie nämlich von den Israeliten, die sich damals in der Wüste befanden, weit entfernt waren. Somit bedeutet *ἀπόντες* das Entferntsein der Ägypter von den Israeliten, *παρόντες* ihr Zusammenleben mit denselben. *δέ* ist metabatisch. Die Leiden, die die Ägypter nach dem Abzuge der Israeliten erdulden mußten, waren nicht körperliche, sondern seelische Qualen. Mit *ὁμοίως* behauptet der Verfasser nicht, daß die Ägypter Durst leiden mußten, als die Israeliten in der Wüste weilten, daß also der Nil immer noch blutiges Wasser geführt habe, sondern er hebt nur mit diesem Ausdruck ebenso wie mit den Partikeln *καί*—*καί* hervor, daß die Bestrafung der Ägypter auch nach der Auswanderung der Israeliten nicht aufhörte. In welcher Weise sie aber gezüchtigt wurden, lehrt v. 12, welcher daher mit *γάρ* angeschlossen wird. Zweifach war die Trauer, die sie empfanden, zweifach ihr Seufzen bei der Erinnerung an die Vergangenheit. *Μνημῶν τῶν παρελθουσῶν* B C 68. 253 Arm.; *μνημῶν τῶν παρελθόντων* x A 23. 106. 157. 248. 261. (296), wobei *μνήμων* (Stöhnen, welches eingedenk war) oder *μνημῶν* gelesen werden könnte. Für letztere Auffassung treten ein Syr. Aeth. und Syr<sup>hex</sup>, doch ist es für den Sinn nicht von wesentlicher Bedeutung, ob *μνήμων* oder *μνημῶν* betont wird. *στεναγμὸς μνήμη* 296.b; letztere Hs fügt *καί* am Rand hinzu: *στεναγμὸς καὶ μνήμη* = kummervolle Erinnerung; so Kopt., vielleicht auch It. (*gemitus cum memoria*). Nolte (Tüb. Th. Q. 1857, S. 315) will *μνήμονας* lesen. Eine Textänderung ist aber nicht nötig. Die meisten und besten Zeugen lesen *μνημῶν*. Nun bedeutet *μνήμαι* nicht nur Erinnerungszeichen, sondern auch die Erinnerung selbst. In dieser Bedeutung findet sich der Plural auch in der klassischen Gräzität. Er wird hier gebraucht, da die Ägypter sich an mehrere Ereignisse erinnern, nämlich an die Plagen (*κολάσεις* v. 13). *μνημῶν* ist Gen. causae: Seufzen, das durch die Erinnerung hervorgerufen war. Besser bezeugt als *τῶν παρελθουσῶν* ist *τῶν παρελθόντων*, indem zu den oben genannten Zeugen noch It. und Kopt. hinzutreten. Erstere Lesart ergäbe den Sinn: Seufzen, das durch die vergangenen Erinnerungen veranlaßt war.



Nun kann man aber doch nur Schmerz empfinden, während man eines Leides gedenkt. Daher ist die Lesart *τῶν παρελθόντων* vorzuziehen; aus dieser entstand die Lesart *τῶν παρελθουσῶν*, indem ein Abschreiber das Partic. mit *μνημῶν* in Übereinstimmung bringen wollte. *Τῶν παρελθόντων* kann Masc. (It. Syr. Syr<sup>hex</sup>) oder Neutr. sein. *Οἱ παρελθόντες* wären die Israeliten, die durch das Rote Meer gezogen sind. Dazu würde aber der Plur. *μνημῶν* nicht passen; überdies sind v. 13 *αἱ ἰδῖαι κολάσεις* als Gegenstand der Erinnerung angegeben. Daher ist als Nom. *τὰ παρελθόντα* anzunehmen = die vergangenen Ereignisse. 13 *κόλασις* bedeutet hier das, wodurch die Ägypter gestraft worden waren; *ἰδίων* ist Gegensatz zu *αὐτοῦς*: was ein Mittel zur Züchtigung der Ägypter war, war für die Israeliten eine Wohltat (vgl. v. 5). In erster Linie ist an die Entbehrung des Wassers zu denken (14c), doch sind auch andere Heimsuchungen gemeint, da der Autor den Plur. gebraucht. Die Ägypter mußten Hunger leiden, da ihnen durch den Hagel und die Heuschrecken alle Früchte vernichtet worden waren; die Israeliten wurden wunderbar gespeist (vgl. 16, 26). Die Ägypter lebten drei Tage in schrecklicher Finsternis (vgl. 17, 1 ff.), den Israeliten leuchtete die Feuersäule (18, 3). *εὐεργετουμένους* B min. It. Syr. Kopt.; die Lesart *εὐεργετημένους* s A C 55 ist Korrektur, indem ein Abschreiber nur an die einzige Wohltat der Wasserspende dachte, während das Partic. praes. daran erinnert, daß die Israeliten beim Auszuge und während der ganzen Wüstenwanderung Wohltaten von Gott empfangen. *τοῦ κυρίου* B s\* A C min. It. Syr. Kopt., *σοῦ κύριε* s<sup>ca</sup> 23. 253 Arm. Syr<sup>hex</sup>. Die äußere Bezeugung spricht für die erstere Lesart. It. hat noch den Zusatz: *admirantes in finem exitus*, eine Doppelübersetzung von 14b, die aus dem nächsten Vers hier eingedrungen ist. Die Ägypter „empfanden den Herrn“: daß den Israeliten zum Segen gereichte, was für sie eine große Strafe war, ließ sie das Walten Gottes ahnen. Der Satz erklärt (*γὰρ*), worin die zweifache Trauer bestand, welche die Ägypter bei der Erinnerung an die Vergangenheit empfanden. Was den Ägyptern zunächst Leid bereitete, war der Gedanke an die Plagen, die früher über sie verhängt worden waren. Sie mußten dabei um so größeren Schmerz empfinden, weil einige in ihrer Wirkung fort dauerten, die vollständige Verwüstung des Landes und die Tötung der Erstgeburt. Das zweite, das sie betrübte, war die Erwägung, daß ihre Feinde, um deretwillen sie gezüchtigt worden waren, zwar in ähnlicher Weise

hatten dulden müssen, aber bald begnadigt und wunderbar gerettet worden waren. Die eine λύπη ist also durch die Erinnerung an die ἴδιαι κολύσεις hervorgerufen, die zweite durch die Überlegung, daß die Israeliten durch dieselben Wohltaten empfangen. Neid und Zorn mußte das Herz der Ägypter erfüllen, wenn sie das Schicksal ihrer Todfeinde in der Wüste erfuhren. Sie mußten dabei an die Strafen denken, von denen sie selbst betroffen worden waren, und ein Vergleich ihres Loses mit dem der Israeliten drängte sich von selbst auf. 14 ἐν ἐκθέσει B min. bezieht sich offenbar auf Moses, der im Nil ausgesetzt worden war (Ex 1, 22: 2, 3); ἐν ἐχθέσει \* A C (ἐχθέσει) ist Schreibfehler; om. ἐν ἐκθέσει Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup> (letztere Vers. bietet dafür: ἐν ποταμῷ); ἐχθὲς καὶ πάλαι Arm. ὀφείς kann sich nicht auf Gott beziehen, weil die Ägypter diesen nicht gerade bei der Aussetzung des Moses „wegwarfen“ d. h. sich von ihm abkehrten; ihre Bosheit hatte sich ja schon früher offenbart, und ihre Verstocktheit zeigte sich besonders, als sie trotz der Wunder, deren Zeugen sie waren, die Israeliten nicht ziehen lassen wollten. Also ist Moses unter dem ὀφείς zu verstehen. Hätte der Autor sagen wollen, daß die Ägypter Gott „weggeworfen“ haben, so hätte er zu ἐν ἐκθέσει ein Wort hinzufügen müssen, um anzudeuten, daß dieser Ausdruck sich auf Moses bezieht. Moses wurde nun von dem Pharao wiederholt abgewiesen (ἀπειπον), als er für sein Volk die Freiheit verlangte (Ex 5, 2. 4; 7, 13. 22; 9, 34. 35; 10, 10. 11. 20. 28; 11, 10). Der Plural ist gebraucht, weil der Pharao der Vertreter des ganzen Volkes ist (vgl. 10, 16; 11, 4). Spott fügte derselbe zu der Weigerung (χλευάζοντες), indem er sprach: „Der Herr sei so mit euch, wie ich euch und euere Kinder ziehen lassen will“ (Ex 10, 10). ἀπειπόντες ἐχλεύαζον C; ἐχλεύαζον ἀπιόντες Syr<sup>hex</sup>. ἐπὶ τέλει heißt „am Ende“. ἐκβάσεις sind die Wunder, die Moses gewirkt hatte, angefangen von der Verwandlung seines Stabes in eine Schlange bis zu den Wundern in der Wüste. Als die Ägypter dieselben an ihrem geistigen Auge vorüberziehen ließen und einen Vergleich zwischen ihrem Schicksal und dem Lose der Israeliten anstellten, mußten sie staunen (ἐθαύμασαν) über die Macht des Mannes, welcher diese führte.

Durch das Partic. Aor. δυνήσαντες ist die Meinung jener Exegeten widerlegt, die dem Hagiographen die Auffassung zuschreiben wollen, daß die Verwandlung des Wassers in Blut noch nach dem Auszuge der Israeliten aus Ägypten fortgedauert habe.

οὐχ ὅμοια διψήσαντες: der Durst war weit heftiger als der der Israeliten, dauerte viel länger und wurde nicht durch ein Wunder beendet. τὸν am Anfang von v. 14 ist nicht Artikel, weil sonst zwei Sätze, die einen Gegensatz bilden, asynthetisch nebeneinander stehen würden; das Wort ist also Relativum. Auch von It. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup> wird 14a als Relativsatz aufgefaßt. Die Korrektur ὄν (A 55. 248. 254) ist nicht nötig, da ὄ, ῥ, τό (mit Akzent) auch in der klassischen Gräzität als Pron. rel. gebraucht wird, zumal in den mit τ anfangenden Formen. Indem der Autor annimmt, daß die Ägypter von den auf dem Wüstenzuge geschehenen Wundern Kunde erhielten, etwa durch Karawanen, die den Israeliten begegneten, geht er über die Darstellung des Pentateuchs nach Art eines Midrasch hinaus. Die von Moses auf dem Wege nach Kanaan gewirkten Wunder bedeuteten in den Augen der Ägypter insofern einen Abschluß der Ereignisse, als sie aus denselben erkannten, daß die Israeliten dauernd unter Gottes Schutz standen. Sie sahen ein, daß selbst die Schrecken der Wüste ihnen nichts anhaben konnten, nachdem sie bereits durch den Untergang ihres eigenen Heeres im Roten Meere belehrt worden waren, daß auch äußere Feinde dieselben nicht zu vernichten vermochten. So mußten sie überzeugt sein, daß die Israeliten das ihnen von Gott versprochene Land sicher erreichen und in Besitz nehmen würden. Nun wird allerdings Ex 11, 3 erzählt, daß Moses bereits vor der letzten Plage bei den Dienern des Pharao und dem ganzen Volke der Ägypter großes Ansehen genoß. Indessen war das Gefühl, mit welchem dieselben vor dem Auszuge der Israeliten zu dem Führer derselben aufblickten, weniger Bewunderung als vielmehr Furcht, und auch diese hielt nicht lange an. Der Pharao versprach ihm zwar einige Male, durch die Plagen gezwungen, die Israeliten ziehen zu lassen, änderte aber sofort wieder seinen Sinn, wenn die Heimsuchung vorüber war (Ex 8, 8. 25. 28; 9, 28; 10, 16). Er bereute ja sogar, daß er die Erlaubnis zum Auszuge gegeben hatte, und suchte die Israeliten zurückzuholen (Ex 14, 5). Auch hatte das, was Moses früher gewirkt hatte, doch nur Verderben über Ägypten gebracht. Aber von der Voraussetzung aus, daß die Ägypter die Wunder in der Wüste erfuhren, läßt es sich leicht verstehen, daß sie den Führer Israels bewunderten und in ihm das Werkzeug Gottes erblickten, da sie nun nicht mehr durch Eigennutz geblendet waren und die ruhige Überlegung wiedergewonnen hatten. Jetzt mußten sie einsehen, daß er die Wahr-

heit gesprochen, als er erklärte, von Gott gesandt zu sein, und so schlossen sie zugleich aus seinen Taten auf die Macht des Gottes Israels. Damit erklärt es sich, daß v. 14 mit γὰρ an v. 13 angeschlossen ist.

15 Die irrigen Vorstellungen, welche die Ägypter von der Gottheit hatten (λογισμοὶ ἀσύνετοι), waren die Folge ihrer Ungerechtigkeit (ἀδικίας Gen. causae). Diesen Gedanken entwickelt der Autor in dem Abschnitt Kap. 13—15, in welchem er über den Ursprung des Götzendienstes handelt. Schon im alten Reiche ging auf das Tier als das lebendige Bild der Gottheit etwas von deren Heiligkeit über. Im neuen Reiche, in welchem der Auszug Israels stattfand, nahm der Tierdienst einen großen Aufschwung, und in der griechischen Periode, unter den Ptolemäern, als das Buch der Weisheit entstand, übertrug man sogar die Heiligkeit des im Tempel gehaltenen Tieres auf alle seine außerhalb desselben lebenden Brüder und würdigte die toten Tiere eines feierlichen Begräbnisses<sup>1)</sup>. Unter den verehrten Tieren befanden sich nun tatsächlich auch ἔρπειτά, „kriechende Tiere“, nämlich das Krokodil, die Schlange, die Eidechse, der Frosch<sup>2)</sup>. Daß der Autor auf diese Tiere hinweisen will, läßt sich auch aus 15, 18 schließen. Der Ausdruck πνῶδαλα bedeutet an sich alle wilden, gefährlichen oder ekelhaften Tiere. Der Hagiograph denkt nun nicht an Löwen, Wölfe oder Raubvögel, welche auch im Tierkult eine Rolle spielten (vgl. Philo de decal. 78. 79), sondern wegen des Attributes εὐτελής an ganz kleine Tiere, also, da er die kriechenden Tiere bereits erwähnt hat, wohl an Insekten. So wird πνῶδαλα auch durch die Glosse B<sup>7</sup> mg: θηρία μικρὰ λεπτά erklärt. Nun hatte in der ägyptischen Religion der Käfer, das Bild des Sonnengottes, eine große Bedeutung. Ein Käfer aus Stein wurde im neuen Reiche wie in der Spätzeit den Toten regelmäßig als Amulett mitgegeben<sup>3)</sup>. Der Autor weist, entrüstet über den Götzdienst, der in seiner Umgebung getrieben wurde, energisch darauf hin, daß den Ägyptern solche unvernünftigen Tiere, die sie verehrten, zur Strafe gesandt worden seien. Bei den Plagen mußten sie leiden durch Frösche, Stechmücken, Hunsfliegen und Heuschrecken (Ex 8. 10). Der Hagiograph behauptet aber nicht, daß

<sup>1)</sup> Erman, Die ägyptische Religion<sup>2</sup>, Berlin 1907, 28 ff. 93. 190 ff. 229. 240. Wiedemann, Zu dem Tierkult der alten Ägypter, Melanges Charles de Harlez, Leyden 1896, 372.

<sup>2)</sup> Erman<sup>2</sup> 28. 190. 197. <sup>3)</sup> Ebd. 82. 161. 163. 209.



gerade diese Tiere von den Ägyptern göttlich verehrt worden seien; denn da er selbst in Ägypten lebte, wußte er aus eigener Anschauung, welche Tiere Gegenstand des Kultus waren. Es ist ausgeschlossen, daß er sich darin geirrt haben sollte, und eine absichtliche Täuschung seiner Leser wäre unmöglich gewesen. Wollte man eine vollständige Identität der *ἐρπετά* und *κνώδαλα* als Kultusobjekte mit den zur Strafe gesandten *ἄλογα ζῷα* nach der species annehmen; so würde man den Verfasser schließlich behaupten lassen, daß die Ägypter durch Schlangen und Krokodile (*ἐρπετά*) gezüchtigt worden seien, da doch auch diese Verehrung genossen. Er will mithin nur daran erinnern, daß die Tiere, die von den Ägyptern als heilig angesehen wurden, und diejenigen, welche von Gott zur Strafe gesandt worden waren, der gleichen Klasse angehörten, und dies entspricht den Tatsachen. Nicht nur der allgemeine Satz: Durch Tierdienst versündigten sich die Ägypter, durch Tiere wurden sie heimgesucht, hat Geltung, sondern auch der weit speziellere: Durch die Verehrung von kriechenden Tieren (von Krokodilen, Schlangen, Eidechsen, Fröschen) und von Insekten (*κνώδαλα ἐντελῆ*, Käfer) fehlten sie, daher wurden sie durch kriechende Tiere (Frösche) und durch Insekten (Stechmücken, Hundsfliegen, Heuschrecken) gezüchtigt.

16 Das spätere Judentum hat den Satz: „Womit jemand sündigt, damit wird er gestraft“, wiederholt aufgestellt und zu beweisen gesucht; vgl. 2 Makk 5, 10; 9, 6—10; 13, 8; Philo, de vita Mosis I, 98; Jos. Ant. 19, § 346; c. Ap. II, § 143. Auf denselben Gedanken geht auch die lex talionis zurück: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden“ (Gen 9, 6), „Aug' um Aug', Zahn um Zahn“ (Ex 21, 24. 25). Die Hl. Schrift bietet übrigens selbst mehrere Beispiele, welche zeigen, daß durch Gottes Fügung der Sünder so gestraft wurde, wie er sich verfehlt hatte. Jakob täuschte seinen Vater und wurde von seinen Söhnen getäuscht. Adonibezek hatte 70 Königen die Spitzen der Hände und Füße abhauen lassen; daher geschah ihm dasselbe (Richt 1, 6. 7). Saul wurde verworfen, weil er das Wort des Herrn verworfen hatte (1 Sm 15, 23). David sündigte durch Ehebruch und Mord; dafür wurden seine Rechte als Ehegatte verletzt, und er wurde von Mördern verfolgt (2 Sm 16, 21 ff.). Derselbe Gedanke ist auch ausgesprochen Ps 7, 16; 56, 7: „Wer einem eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“; Hab 2, 8: „Weil du viele Völker beraubt hast, werden dich alle berauben“; Jes 33, 1: „Wenn du

fertig bist mit dem Verwüsten, sollst du verwüstet werden“; Mt 7, 2: „Mit welchem Maße ihr messet, mit dem soll euch wiedergemessen werden“; vgl. Mt 26, 52; Jak 2, 13. — *Κολάζεται*: praem. καὶ 23. 253 Arm. Syr<sup>hex</sup>. — 17 Καὶ κτίσασα B 8\* A C min. Syr<sup>hex</sup>; ἡ καὶ κτίσασα 8<sup>ca</sup> 23; ἡ κτίσασα 106. 261 It. Syr. Kopt. Arm. Καί, das von den besten Zeugen geboten wird (ob die Verss. hier wörtlich übersetzt haben, ist zweifelhaft), ist steigernd. Das Part. κτίσασα ist kausal. Der Autor will in den Ausführungen 17 ff. erklären, warum Gott die Ägypter durch kleine kriechende Tiere und durch Insekten gezüchtigt hat. In 17 b finden die meisten Exegeten die Lehre von einer ewigen, ungeschaffenen Materie ausgesprochen, welche von den Platonikern wie von den Stoikern jener Zeit vertreten und auch von Philo übernommen wurde (de fuga et inv. 9; quis rer. div. heres 140; de spec. leg. I, 328). Plato selbst bezeichnet die Materie als *ἄμορφος* (Tim. 51 A), erklärt sie aber als den bloßen Raum<sup>1)</sup>. Da der Ausdruck *ἄμορφος ὕλη* von den platonisierenden Eklektikern wie von den Stoikern und von Philo gebraucht wird, so ist es klar, daß der Hagiograph ihn aus der griechischen Philosophie entlehnt hat. Ferner kann man aus 7, 17; 19, 18 schließen, daß er unter der *ὕλη* die Elemente versteht. Also stimmt er mit der griechischen Philosophie insofern überein, als er sich die *ἄμορφος ὕλη* als das Chaos, den noch der Gestaltung harrenden Urstoff, denkt. Damit ist aber noch nicht bewiesen, daß er mit dieser Vorstellung ebenso wie die griechische Philosophie den Gedanken verbindet, daß die Materie unerschaffen und ewig sei. Gegen diese Annahme erheben sich sofort Bedenken, da das A. T. die Schöpfung aus nichts lehrt. Der Verfasser von 2 Makk, der ja auch in der hellenistischen Epoche lebt, läßt die makkabäische Mutter sprechen: *οὐ ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός* (7, 28). Überdies war die Unterscheidung einer creatio prima und einer creatio secunda dem Judentum nicht fremd; denn sogar Philo, der doch annimmt, daß Gott die Welt aus ewigem, unerschaffenem Stoff geformt habe, erklärt ihn an einer Stelle nicht nur als den Bildner, sondern ausdrücklich auch als den Schöpfer der Welt, mithin auch des Weltstoffes: *ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν* (de somn. I, 76). Hätte der Hagiograph

<sup>1)</sup> Baeumker, Das Problem der Materie, Münster 1890, 115 ff. 177 ff. Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen II, 1<sup>4</sup> 740.

sich den Weltstoff als unerschaffen und ewig gedacht, so hätte er folgerichtig einen Gegensatz zwischen Gott und Materie annehmen müssen, und da er nicht mit den Stoikern die Gottheit als eine das Universum durchwaltende Kraft ansieht, sondern an der Persönlichkeit Gottes festhält, so hätte er wie die Platoniker und Philo Gott nur durch Zwischenglieder mit der Welt in Verbindung setzen dürfen. Indessen läßt er ihn auf die Welt unmittelbar einwirken (11, 7. 21—23; 13, 1—7; 12, 15. 18; 15, 1). Ein ewiger Weltstoff wäre ferner eine Beschränkung der Allmacht Gottes, die doch von dem Autor energisch betont wird (*παντοδύναμός σου χεῖρ* v. 17). Wenn Gott überdies die Macht hat, die Welt in einem Augenblick völlig zu vernichten, so daß nichts von ihr übrig bleiben würde (vgl. v. 22), so hat er dieselbe aus dem Nichts ins Dasein gerufen; mithin ist er der Schöpfer auch der *ἐλγ*. Außerdem sind die Dinge in vollkommener Weise nur dann Gottes Eigentum, wenn auch der Stoff, aus denen sie gebildet sind, von ihm herührt (11, 26). Hat Gott *τὰ πάντα εἰς τὸ εἶναι* (1, 14) geschaffen, so auch die Materie. Hinfällig ist der Einwand, der Hagiograph beabsichtige an dieser Stelle die alles überragende Macht Gottes dem Leser vor Augen zu führen, und hätte daher auf die *creatio prima*, vorausgesetzt, daß er dieselbe angenommen hätte, hinweisen müssen, da diese eine unvergleichlich größere Tat als die *creatio secunda* sei; denn der Autor will zeigen, daß Gott noch auf andere, viel schrecklichere Weise die Ägypter zu strafen vermochte als durch die kleinen Tiere, die er über sie hatte kommen lassen. Daher sagt er, daß Gott nicht bloß Löwen und Bären schicken konnte, sondern weit furchtbarere Wesen neu zu bilden imstande war. Bei diesem Zusammenhange darf man erwarten, daß er nicht an die Erschaffung der Materie, die *creatio prima*, erinnert, sondern an die Gestaltung des Stoffes, die *creatio secunda*, da zu dieser die Bevölkerung der Erde mit Tieren gehört. Endlich liegt dem Verfasser daran, seine Leser davon zu überzeugen, daß Gott alles weise eingerichtet und angeordnet hat (20 d). Die Weisheit Gottes aber kann eher aus der Gestaltung des ungeordneten Stoffes erkannt werden, als aus der Erschaffung desselben aus nichts; denn letzteres ist mehr ein Beweis der göttlichen Allmacht. Der Autor sagt also nur, daß Gott die Welt aus Materie gebildet habe; er fügt nicht hinzu, daß auch diese von Gott geschaffen ist; daß er dies angenommen hat, ist indes zum mindesten sehr wahrscheinlich. Mit *ἀμορφος ἐλγ* gibt er *תהו ובהו* (Gen 1, 2) in philosophischer

Sprache wieder. Freilich darf daraus noch nicht auf tiefe philosophische Kenntnisse geschlossen werden; denn die Wendung rudis indigestaque moles, mit der Ovid Metam. I, 7 das Chaos bezeichnet, beweist zur Genüge, daß der Ausdruck *ἄμορφος ὕλη* ebenso wie andere philosophische Termini popularisiert war. Die LXX übersetzt Gen 1, 2 mit *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* (It. invisibilis et incomposita). Daran dachte wohl der lateinische Übersetzer von Sap, als er die Wendung *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* wiedergab mit den Worten: *ex materia invisa* (die Mss der It. haben teils *invisa*, teils *informi*). *πλήθος* 17c erinnert an *πλήθος* 15c. Gott hätte eine ebenso große Menge Bären oder Löwen über die Ägypter bringen können, wie Frösche, Mücken, Fliegen, Heuschrecken, obwohl die großen Tiere sich nur sparsam vermehren. Er hat es nicht getan, weil er barmherzig ist und den Ägyptern Zeit zur Bekehrung lassen wollte. Auch Philo wirft die Frage auf, warum Gott die Ägypter nicht durch Bären, Löwen, Panther und andere wilde Tiere bestrafte, und gibt als Grund an, daß er nicht beabsichtigte, dieselben zu verderben, sondern zu warnen; er habe gerade dadurch, daß er kleine Tiere als Mittel zur Züchtigung auswählte, einen Beweis seiner Macht geliefert (de vita Mosis I, 108—112). 18a enthält eine Steigerung. *θυμοῦ πλήρεις θῆρες* sind auch Löwen und Bären; wenn Gott aber wilde Tiere eigens zur Bestrafung der Sünder schaffen würde, so müßten diese noch gefährlicher sein als jene. Der Autor erwägt nun im einzelnen, welche Eigenschaften diese Tiere hätten haben können. *ἦτοι — ἦ — ἦ* entweder — oder, wie Röm 6, 16. *νεοκτίστους* B \* C<sup>a</sup> min. Arm; *νεοκτίστων* A C\* 106. 157. 248; zu b vgl. Apc 9, 17; c *βρόμους* B 68. 157. 248; *βρόμον* \* A C min. It. Syr. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; *βρόμους* ist Korrektur aus *βρόμον*. *βρόμος* bedeutet 1) heftiges Geräusch, 2) (selten) Gestank, besonders brünstiger Tiere (= *βρωμός*) (vgl. Joel 2, 20; Job 6, 7). Erstere Bedeutung wird von Syr. Kopt. Syr<sup>hex</sup>, letztere von It. Arm. Aeth. vertreten. Diese scheint besser zu *κάπνον* zu passen; da aber zornige Tiere mit großem Geräusch ihren Atem (*κάπνος*, vgl. 2, 2c) von sich geben, heftig schmauben, und der Verfasser bei dieser Stelle augenscheinlich an die Beschreibung des Leviathan (Job 41, 9—12) denkt, von dem es heißt, daß seinem Rachen Fackeln entfahren und Feuerfunken aus ihm hervorsprühen, daß aus seinen Nüstern Dampf quillt, sein Odem gleich feurigen Kohlen zündet, und Flammen aus seinem Rachen fahren, nicht aber, daß er Gestank um sich verbreitet, so dürfte *βρόμος* mit



„Schnauben“ zu übersetzen sein. Die Bestien, die Gott zur Züchtigung der Ägypter zu erschaffen vermochte, hätten also feurigen Atem haben können (18b), oder ihr Atem hätte zischendem Rauch gleichen können (18c), so daß jeder, der sie hörte, von Entsetzen erfüllt worden wäre, oder sie hätten durch ihren bloßen Blick Menschen töten können, wie der Basilisk, den auch das A. T. kennt (Jes 11, 8; 14, 29; 59, 5; Jer 8, 17; Prv 23, 32). **19** Der Ausdruck *βλάβη* bedeutet, da er parallel zu *ὄψις* ist, den vernichtenden Angriff der Bestien. *συνεκτιῶμαι* B  $\aleph^*$  23. 68. 253; *ἐκτιῶμαι*  $\aleph^{ca}$  A C min. **20** Gott hätte indes gar nicht einmal Tiere zu schaffen brauchen, wenn er die Ägypter vernichten wollte. *πνεῦμα* 20a bedeutet wie 20c den Hauch Gottes, d. h. ein unmitttelbares, wunderbares Eingreifen des Herrn (vgl. Job 4, 9). Schon die geringste Offenbarung der göttlichen Macht also (*ἐνὶ πνεύματι*) hätte genügt, um die Frevler zu vertilgen, welche die göttliche Rache (*δίκη*) herausgefordert haben. 20d: Maß und Gewicht sind in der Hl. Schrift und in der jüdischen Literatur oft Symbole der göttlichen Gerechtigkeit (Jes 28, 17; Job 31, 6; Dn 5, 27; Hen 41, 1; 61, 8; 89, 63; 4 Esr 3, 34). Diese Bedeutung ist hier nicht abzulehnen, da der Autor von der Bestrafung der Ägypter handelt; doch darf man bei derselben nicht stehen bleiben. Wenn von der Welt (*τὰ πάντα*) die Rede ist, so ist Maß, Zahl und Gewicht ein Bild für die Ordnung im Universum, die auf Gottes Weisheit zurückzuführen ist; denn in den Werken Gottes ist alles genau abgemessen und aufs weiseste angeordnet, und nichts ist dem Zufall überlassen (vgl. Job 28, 25; Hen 43, 2; 4 Esr 4, 36. 37; Test. Naphth. 2; vgl. noch Jes 40, 12. 13). Dieser Sinn liegt auch hier vor, da der Autor unmittelbar darauf betont, daß die göttliche Liebe alles erhalte. Mit *διέταξας* erinnert er an die Schöpfung der Welt: Gott hatte es nicht nötig, als er die Ägypter züchtigen wollte, wunderbare Tiere entstehen zu lassen oder unmittelbar durch ein Wunder einzugreifen. Er erreichte seine Absicht, indem er sich der Mittel bediente, die ihm bei der weisen Anordnung aller Dinge bereits zur Verfügung standen. Erscheint auch da bei oberflächlicher Betrachtung das Wunder kleiner, so ist der Triumph der weltordnenden Weisheit tatsächlich um so größer. Was den Ausdruck angeht, so spielt der Verfasser wohl bewußt auf die pythagoreische Lehre an, daß in der Welt alles nach Zahlenverhältnissen geordnet sei. **21** Daß Gott die Ägypter nur milde gestraft hat, obgleich er sie hätte

vernichten können, erklärt sich daraus, daß neben die göttliche Allmacht, der nichts zu widerstehen vermag (21. 22), die göttliche Liebe tritt, welche sich aller Wesen erbarmt (23—12, 2). Somit gehört γάφ nicht lediglich zu v. 21, sondern zu dem ganzen folgenden Abschnitt. Der Mensch erkennt die Allmacht Gottes am deutlichsten, wenn er sich vor Augen hält, daß selbst die Welt vor Gott ein Nichts ist. Der Hagiograph macht dem Leser dies klar durch das Bild des Stäubchens, das gar nichts wiegt, und des Tautropfens, der sofort verdunstet. 22 ῥοπή bedeutet 1) die Senkung der Wagschale. 2) das, was die Senkung herbeiführt, das Gewicht (It.: momentum staterae). Da die Stelle Bezug nimmt auf Jes 40, 15: „Alle Völker sind wie ein Tropfen am Eimer und gelten ihm wie das Stäubchen an der Wage“, so ist unter ῥοπή wohl das Stäubchen zu verstehen, das auf das Gleichgewicht der Wagschalen keinen Einfluß ausübt; denn auch in der Stelle bei Jes wird מִשְׁכַּל מִן־מֵצֵיט mit ῥοπή ζυγοῦ wiedergegeben. Diese Bedeutung entspricht überdies dem Zusammenhang. Doch auch wenn man ῥοπή mit „Gewicht“ übersetzen wollte, wäre der Sinn derselbe; denn bei einer guten Wage bedarf es nur des kleinsten Anstoßes, um das Gleichgewicht zu stören; die Welt würde also in diesem Falle ebenfalls als etwas Geringfügiges bezeichnet werden. Der Tautropfen, der am Morgen auf die Erde fällt (ῥαῖς ῥοθρινή), wird von der Sonne rasch aufgezehrt, ist somit ein Bild der Nichtigkeit (vgl. Os 6, 4; 13, 3). ἐναντίον σου „im Vergleich zu dir“, wie 7, 9. 23 Trotzdem aber die Allmacht Gottes so gewaltig ist, daß die Welt vor ihm wie ein Nichts erscheint, so erbarmt er sich ihrer doch (δέ). Der Grund der göttlichen Milde aber ist gerade seine Allmacht; denn 1) kann seine Nachsicht nicht als Schwäche aufgefaßt werden, 2) vermag ihm der Sünder nicht zu entrinnen, wenn er mit der Strafe zögert, 3) steht ihm als dem absoluten Herrscher auch das Begnadigungsrecht zu (vgl. 12, 16). Gottes Macht und Barmherzigkeit erscheinen auch Ps 61, 12. 13 nebeneinander; ebenso wird Sir 18, 1—14 die Barmherzigkeit Gottes von seiner Macht abgeleitet. Aber nur deshalb ist Gott langmütig und schont den Sünder, weil er ihm Zeit zur Bekehrung gewähren will (εἰς μετάνοιαν, vgl. Röm 2, 4). Auch die Nachsicht und Liebe Gottes, welche „nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe“ (Ez 33, 11), ist mithin ein Grund, und zwar der tiefste Grund, daß den Sünder nicht die ganze Wucht der verdienten Strafe trifft. 24 Die Barmherzigkeit Gottes

wurzelt in seiner Liebe, mit der er alle Geschöpfe umfaßt. Schon Gen 1 wird betont, daß Gott alles gut erschaffen habe. Hätte er etwas gehaßt, so hätte er es also nicht ins Dasein gerufen. Auch beim Psalmisten erscheint die Welt als ein Werk der göttlichen Güte (135, 1—9), von der die ganze Welt voll ist (103, 24; 32, 5; 118, 64), und die sich auf alle Geschöpfe erstreckt (144, 9). Das Plus der It.: aut fecisti ist Doppelübersetzung von κατεσκεύασας. **25** Ebenso wie die Erschaffung ist die Erhaltung der Dinge ein Beweis der göttlichen Liebe. Wenn Gott nicht wollte, daß etwas Bestand habe (μένειν), so würde es sofort in Nichts versinken. Der Ausdruck καλεῖν erinnert an den Befehl Gottes „Es werde“ Gen 1. Für δέ lesen γὰρ C Arm. ἔμεινεν B A min.; διέμεινεν x C 106. 253. 261. διετηρήθη: praem. πῶς ἂν aus a 23. 55. 253. 254 Arm. Syr<sup>hex</sup>. — **26** Von neuem betont der Autor Gottes Barmherzigkeit (δέ ist metabatisch). Während er aber v. 23 in der Erschaffung und Erhaltung der Welt einen Beweis für Gottes Liebe erblickt, erinnert er jetzt daran, daß alles Gottes Eigentum ist (οὐ σά ἐστιν). 11, 26; 12, 1 ist also parallel zu 11, 23—25. ἐστίν: add. πάντα A C<sup>vid</sup> 55. 157. 254. 296 Syr. φιλόψυχος bedeutet in der klassischen Gräzität die Liebe zu seinem eigenen Leben, also „Feigheit, Todesfurcht“. Hier heißt das Wort „Liebe zu den ψυχαί.“ Da nun der Autor von v. 23 an nicht lediglich von den Menschen handelt, sondern von den Geschöpfen überhaupt, und auch in diesem Vers daran erinnert, daß Gott alle Dinge schont, so will er mit dem Ausdruck δέσποτα φιλόψυχε darauf hinweisen, daß Gott das Leben aller Geschöpfe liebt, also will, daß sie erhalten bleiben (vgl. 1, 13. 14). Diese Auffassung findet ihre Bestätigung in **12, 1**. πᾶσιν ist Neutrum; dies ergibt sich aus 11, 26: οὐ σά ἐστιν, und überhaupt aus der Absicht des Autors, die Liebe Gottes in ihrem weitesten Umfange zu schildern (vgl. v. 24. 25). Der göttliche Geist, der in allen Geschöpfen ist, ist der Lebensodem. Weil (γὰρ) die Dinge an demselben teilhaben, so sind sie Gottes Eigentum; Gott muß sie vor dem Untergange schützen und sie schonen, damit sie ihre Bestimmung in der Welt erfüllen können. Da nun der göttliche Geist unvergänglich ist, so haben die Geschöpfe solange Bestand, bis Gott denselben zurückzieht (Ps 103, 29). Die meisten Hss und die Ausgaben der It. bieten 12, 1 in folgender Form: O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus. Der ursprüngliche Text aber lautete: Bonus enim spiritus tuus est in omnibus, wie aus Zitaten bei Augustinus, Victor,

Brev. Moz. hervorgeht (vgl. Reusch und Cornely) und durch Cod. Sangerm. bestätigt wird. Erst spätere Abschreiber, die den Zusammenhang nicht erkannten, haben diese Stelle umgestaltet, wie sie es auch mit 4, 1 getan haben. Bonus ist Übersetzung von ἄφραστον. Auch Syr. gibt dieses Wort mit bonus wieder. Die Frage, ob 12, 1 die stoische Lehre von dem alles durchdringenden πνεῦμα enthalten ist, ist im Exkurs zu 7, 22b—8, 1 beantwortet worden. Pantheistisch ist diese Stelle jedenfalls nicht aufzufassen; denn das A. T. lehrt, daß Gott allen Menschen durch Einhauchung seines Geistes Odem verleiht und durch Einziehung seines Geistes denselben wieder nehmen kann (Gen 2, 7; vgl. Job 27, 3; 34, 14. 15; Koh 12, 7; Gen 6, 3), und der Hagiograph dehnt diesen Satz wie der Psalmist (103, 29. 30) auf alle Geschöpfe aus. 12, 2 zieht die Folgerung (διό) aus 11, 23—12, 1: Weil Gott barmherzig ist und alle Geschöpfe liebt, so ist er auch nachsichtig gegen die Sünder, und selbst wenn er sie straft, legt er nicht den Maßstab der strengen Gerechtigkeit an, sondern züchtigt sie milde (κατ' ὀλίγον) und erinnert sie dabei an ihre Verfehlungen, damit sie sich von der Sünde abwenden (ἀπαλλαγέντες τῆς κακίας) und sich Gott hingeben mit einem Glauben, der durch die Liebe tätig ist, der die Heiligung des Lebens bewirkt (ἵνα πιστεύσωσιν ἐπὶ σέ, vgl. Gal 5, 6). Damit hat der Hagiograph nicht nur nachgewiesen, warum Gott gegen die Ägypter trotz ihres Götzendienstes und ihrer Freveltaten Barmherzigkeit geübt hat, sondern er hat auch die Grundsätze aufgestellt, nach welchen die Bestrafung der alten Kanaaniter, von denen er im folgenden Abschnitt handelt, erfolgt ist.

**γ) Trotz ihrer schweren Schuld wurden die Kanaaniter und ebenso die Ägypter mit Nachsicht gezüchtigt (12, 3—27).**

- 12,3 *Du haßtest ja auch die früheren Bewohner deines heiligen Landes,*  
 4 *Weil sie die abscheulichsten Zauberkünste trieben*  
*Und gottlose Gebräuche übten,*  
 5 *Diese unbarmherzigen Kindermörder*  
*Und Eingeweideesser, welche menschliches Fleisch u. Blut verzehrten.*  
*Daher wolltest du die Geweihten mitten aus der Feier*  
 6 *Und die Eltern, die mit eigner Hand hilflose Geschöpfe mordeten,*  
*Durch die Hand unserer Väter vernichten,*  
 7 *Damit eine [seiner] würdige Bevölkerung in den Kindern Gottes*  
*empfinde*  
*Das in deinen Augen vor allen [andern] geschätzte Land.*



- 12,8 *Allein auch gegen diese übest du Schonung, da sie Menschen waren,  
Und sandtest als Vorläufer deines Heeres Hornissen,  
Damit sie dieselben nach und nach ausrotteten,*
- 9 *Obgleich du recht wohl imstande warst, in einer Schlacht die  
Gottlosen den Gerechten zu unterwerfen,  
Oder sie durch schreckliche Bestien oder ein scharfes Wort mit  
einem Schläge zu vertilgen.*
- 10 *Aber indem du nach und nach straftest, gabst du [ihnen] Frist  
zur Reue,  
Wenn du auch sicher wußtest, daß ihr Ursprung böse  
Und ihre Schlechtigkeit angeboren war,  
Und daß ihre Gesinnung sich in Ewigkeit nicht ändern werde.*
- 11 *Denn sie waren von Anfang an ein verfluchtes Geschlecht.  
Auch nicht aus Scheu vor irgend einer Person gewährtest du  
ihnen Straflosigkeit für ihre Sünden.*
- 12 *Denn wer dürfte sagen: „Was hast du getan?“  
Oder wer wird sich deinem Urteil widersetzen?  
Wer wird dich anklagen wegen der vernichteten Völker, welche  
du selbst geschaffen hast?  
Oder wer wollte gegen dich auftreten als Anwalt frevelhafter  
Menschen?*
- 13 *Denn außer dir gibt es keinen Gott, welcher für alle sorgt,  
So daß du beweisen müßtest, daß du nicht ungerecht gerichtet hast.*
- 14 *Noch könnte ein König oder Machthaber dir entgegentreten  
deretwegen, welche du gezüchtigt hast.*
- 15 *Doch da du gerecht bist, ordnest du alles mit Gerechtigkeit,  
Indem du glaubst, daß es deiner Macht nicht würdig sei,  
Den zu verurteilen, der keine Strafe verdient.*
- 16 *[Gerade] deine Macht ist ja der Grund deiner Gerechtigkeit,  
Und der Umstand, daß du alles beherrschest, bewirkt, daß du  
alles schonst.*
- 17 *Denn [nur dann] lässest du deine Macht fühlen, wenn man an der  
Vollkommenheit deiner Kraft zweifelt,  
Und strafst die Verwegenheit derer, die sie kennen.*
- 18 *Da du nun über Stärke gebietest, so richtest du mit Milde  
Und regierst uns mit großer Nachsicht;  
Denn das Können steht in deiner Macht, wenn du nur willst.*
- 19 *Du lehrtest aber dein Volk durch solches Verfahren,  
Daß der Gerechte menschenfreundlich sein soll,  
Und erfülltest deine Kinder mit der frohen Hoffnung,*

12,19 Daß du nach Verfehlungen [Zeit zur] Buße gewährst.

20 Denn wenn du Feinde deiner Kinder, die dem Tode verfallen waren,

Mit solcher Schonung und [gleichsam] bittend bestraftest,  
Indem du [ihnen] Zeit und Gelegenheit gabst, von der Bosheit abzulassen,

21 Mit welcher Sorgfalt richtetest du [erst] deine Kinder,  
Deren Vätern du unter Eid und Bundesschließung [so] herrliche Verheißungen gegeben hast!

22 Während du also uns [durch Strafe] erziehst, schlägst du unsere Feinde tausendfach,  
Damit wir, wenn wir richten, deine Güte uns zum Muster nehmen,

Und wenn wir selbst gerichtet werden, auf Barmherzigkeit hoffen.

23 Daher hast du auch die Ungerechten, die in Torheit ihr Leben hinbrachten,

Durch ihre eigenen Greuel gezüchtigt.

24 Denn sie hatten sich doch auf den Wegen des Irrtums zu weit verirrt,

Indem sie gerade die widerwärtigsten und verachtetsten Tiere für Götter hielten,

Gleich unverständigen Kindern irregehend.

25 Deshalb sandtest du ihnen als unvernünftigen Kindern Eine Strafe zur Verspottung.

26 Wer aber durch Spott und Tadel sich nicht warnen läßt,  
Der muß ein Gottes würdiges Gericht erfahren.

27 Denn als sie über die vermeintlichen Götter, nun die Mittel ihrer Züchtigung,

Sich ärgern mußten, da sie litten,

Sahen und erkannten sie, daß der der wahre Gott war,

Den zu kennen sie vorher geleugnet hatten.

Daher kam über sie auch die äußerste Strafe.

Im vorhergehenden Abschnitt hat der Autor gezeigt, daß Gott gegen die Ägypter, die sich durch Vergötterung von Tieren schwer versündigt hatten, barmherzig verfuhr, weil er sie zur Buße bewegen wollte, und er hat daraus den Schluß gezogen, daß Gott überhaupt gegen die Sünder nachsichtig ist, um sie zu bekehren. Nun beweist er, daß Gott gegenüber den Kanaanitern von derselben Absicht sich leiten ließ, als er trotz ihrer schweren Schuld

über sie nur eine geringe Strafe verhängte. Der Grund dieser Nachsicht ist aber ganz allein seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (12, 3—18). Wenn nun Gott sich gegen die Kanaaniter und Ägypter so gnädig zeigte, so wollte er, wie der Hagiograph betont, damit die Israeliten zur Nächstenliebe anleiten und in ihnen die Hoffnung auf Verzeihung erwecken (19—22). Zum Schluß erinnert der Verfasser noch einmal daran, daß der Herr die Ägypter durch Tiere züchtigte, damit sie einsähen, daß er der wahre Gott sei (23—27).

**3—6** Der Autor erinnert zum Beweise (*γάρ*) für den v. 2 aufgestellten Satz, daß Gott selbst mit den Fehlenden Nachsicht übt und sie durch Züchtigung bekehren will, an die Bestrafung der alten Bewohner Palästinas, nämlich der Kanaaniter (6b). *μισήσας* ist Anthropopathismus; denn tatsächlich haßt Gott nicht die Sünder, sondern die Sünde. Der Herr hatte beschlossen, die Kanaaniter wegen ihrer vielen Freveltaten (4—6a) zu vertilgen. Bei ihren Zusammenkünften verübten dieselben nämlich Zauberei (*ἔργα φαρμακεῶν*) und nahmen noch andere schwer sündhafte Handlungen vor in dem Wahne, ihre Götter dadurch zu verehren (*τελετὰς ἀνοσίους*); sie opferten Kinder und trieben Anthropophagie. Die Unsittlichkeit, welche dabei vorkam, wird vom Schriftsteller hier übergangen (vgl. aber 14, 23 ff.). *φονέας* ist abhängig von *μισήσας*: Gott haßte die Kanaaniter, da sie Kindermörder waren. Daß die Kanaaniter Kinder ihren Götzen als Opfer darbrachten, wird Lv 18, 3. 21; Dt 12, 31; 18, 10 gelehrt. Die neuesten Ausgrabungen haben den Beweis erbracht, daß sie ihre Erstgeborenen im Tempel opferten, um die erzürnten Götter zu beschwichtigen und drohendes Unheil abzuwenden, aber auch bei der Grundlegung von Häusern, Stadtmauern und öffentlichen Bauten Menschen und vor allem Kinder zu Ehren der Gottheit schlachteten. Macalister fand unter dem großen von ihm ausgegrabenen Astartetempel (ca. 1500—1300 v. Chr.) eine ganze Reihe von Kinderleichen, und die näheren Umstände ließen auf Opfer der Erstgeburt schließen<sup>1)</sup>. Dasselbe bezeugen die Entdeckungen in Gezer<sup>2)</sup>. Sellin machte in Taanek ähnliche Funde<sup>3)</sup>. Durch *τε . . . καί* werden zwei Glieder

<sup>1)</sup> Quarterly Statements, herausgegeben von der Palestine Exploration Fund, 1903, Jan., 32 ff.

<sup>2)</sup> Ebd. 1907, 184—204.

<sup>3)</sup> Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Kl.) L, 4, Wien 1904. Über die Kinderopfer der Kanaaniter vgl. auch Paul

nebeneinander gestellt, von denen das zweite steigernd ist: zu den gottesdienstlichen Gebräuchen der Kanaaniter gehörten 1) Kinderopfer, 2) Anthropophagie. Der Gen. *σπλαγχνοφάγων* B \* A C min. Syr.<sup>hex</sup> ist abhängig von *θοῖναν*: „Du haßtest den Schmaus der Eingeweideesser von Menschenfleisch und -blut.“ Dies entspricht nicht dem Parallelismus (*τε . . . καὶ*) mit 5a, welcher den Acc. der Person verlangt. Daher empfiehlt sich die Lesart *σπλαγχνοφάγους*, welche von Complut., 12 Codd. Sergii (Holmes), It. Syr. Kopt. Arm. Aeth. geboten wird. Die folgenden Gen. plur. mögen die Änderung in den Gen. herbeigeführt haben. *σπλαγχνοφάγους* ist parallel zu *φονέας*. *θοῖναν* ist Accus. des Inhaltes, abhängig von dem in *σπλαγχνοφάγους* liegenden Verbalbegriff. Von *θοῖναν* wiederum ist abhängig *ἀνθρωπίνων σαρκῶν καὶ αἵματος*. Die Opfer der Griechen waren stets mit einer Mahlzeit verbunden. Die *σπλάγχνα* d. i. Herz, Leber und andere innere Teile wurden zum Genuß zubereitet. Daß die Kanaaniter und Phönizier Anthropophagie trieben, wenn sie Menschen opferten, wird durch kein historisches Zeugnis verbürgt und ist auch durch die Ausgrabungen in Palästina nicht nachgewiesen worden<sup>1)</sup>, doch kamen bei andern Völkern vielfach diese Greuel vor, sogar bei den Griechen; speziell wird berichtet, daß man die Eingeweide verzehrte<sup>2)</sup>. Da nun der Kannibalismus, den die Israeliten in Zeiten größter Hungersnot verübten, als Strafe für ihren Götzendienst und insbesondere für die Kinderopfer, die sie dem Baal darbrachten, angesehen wurde (Lv 26, 29; Dt 28, 53; Jer 19, 9; Kgl 4, 10; Bar 2, 3), so hat vielleicht der Hagiograph daraus geschlossen, daß die Kanaaniter mit den Menschenopfern auch Anthropophagie verbunden hätten, oder es war zu seiner Zeit die Meinung verbreitet, daß sie diese Greuel verübt haben. — 5c ist der Text sehr unsicher. *ἐκ μέσου* B \* \* A min. It. Arm. Syr.<sup>hex</sup>; *ἐμμέσῳ* C Syr. Kopt.; *ἐκ μύσου* B<sup>a</sup>. *μύστα* *θειάσου* B\*; *μύστα* *διάσου* \*<sup>\*</sup>; *μύστα* *διάσσου* C; *μύστας τε θείας σου* B<sup>a mg</sup>; *μύστας* *διάσου* \*<sup>ca</sup> A 55. 106. 253. 254. 296

Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877, 182; über ihre Zauberei und die damit verbundenen Totenbeschwörungen vgl. a. a. O. 89 und 74. E. Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker, Freiburg 1909, 75 ff. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907, 188 ff.

<sup>1)</sup> Vincent 275. 402.

<sup>2)</sup> Dio Cassius 37, 30; 43, 24; 79, 11. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte (Iwan Müllers Handb. V, 2), München 1906, II, 920.



(θείαςου) Syr<sup>hex</sup> (welche καὶ αἵματος mit diesem Stichos verbindet: „und die in den Kult des Blutes Eingeweihten aus der Mitte der Schar“). Die Übersetzungen zeigen gleichfalls keine Übereinstimmung; It.: a medio sacramento tuo (vielleicht: ἐκ μέσου μυστηρίου σου); Syr.: „inmitten von Geheimnissen, die ungesetzlich sind“ (vielleicht: μυστηρίου οὐ θείου; zum Text vgl. Holtzmann 86); Arm.: „deiner heiligen Eingeweihten“ (μυστῶν θείων σου); bei Kopt. ist die Vorlage nicht sicher zu bestimmen, vielleicht μύστας θείας σου (Reusch, Feldmann). Die Konjekturen μυσταθείας σου (Compos. von μύστης und ἵστημι) oder μυσταθείαςου sind gewagt. Der Vorschlag, ἐκ μυσσοῦς „eingeweiht in sehr schändliche Mysterien“, oder ἐκ μύσους „aus Frevel eingeweiht in Vereine“ zu lesen, hat gegen sich, daß eine Form von μέσος von allen Handschriften (außer B<sup>a</sup>) und den Überss. bezeugt ist. Eine Konjekture ist aber auch unnötig. Die Lesart ἐκ μέσου wird von weit mehr und besseren Zeugen vertreten als ἐμμέου. Die Lesart B<sup>a mg</sup> ist aus B\* entstanden, kommt also nicht in Betracht. ει und ι wechseln oft in den Handschriften, doch wird von B ει, von  $\aleph$  A ι bevorzugt. Nun stimmen B  $\aleph$  A, auch C, darin überein, daß das letzte Wort des Stichos θιάσου bzw. θείαςου lautet. θιάσος heißt 1) Haufe, Schwarm; 2) Festlichkeit, Gelage. μύστας  $\aleph^{ca}$  A al. ist Plur., μύστα B\*  $\aleph$ \* C 23. 68. 157. 248. 261 Sing. Da der Nachsatz der Periode nicht mit καὶ v. 6 anfangen kann („auch“ gäbe keinen Sinn), so ist der Acc. μύστας bzw. μύστα von ἀπολέσαι abhängig: „Du wolltest vertilgen den oder die Eingeweihten mitten heraus aus der Festlichkeit“. Der Hauptsatz beginnt also 5c ἐκ μέσου; in der Übersetzung ist der leichteren Verständlichkeit halber der Partizipialsatz μισήσας τοὺς παλαιοὺς οἰκήτορας usw. . . . als selbständiger Satz wiedergegeben worden. Wegen des Parallelismus mit γονεῖς ist der Plur. μύστας vorzuziehen. Somit erhalten wir die von  $\aleph^{ca}$  A min. Syr<sup>hex</sup> hinlänglich gut bezeugte Lesart: ἐκ μέσου μύστας θιάσου (so auch Fritzsche und Swete). Da 6a parallel zu 5a ist (Kinderopfer), so dürfte θιάσος auf den Genuß von Menschenfleisch sich beziehen, bei welchem religiöse Zeremonien und Beschwörungen (ἔργα φαρμακειῶν) vorgenommen wurden, so daß hier ein Chiasmus vorliegen würde. Durch ihre Menschenfresserei erregten die Kanaaniter so den Zorn Gottes, daß er sie in dem Augenblicke, da sie in so grausiger Weise den Göttern ihre Verehrung erwiesen, vernichten wollte: ἐκ μέσου θιάσου. θιάσος wäre also von den religiösen Festlichkeiten zu verstehen, welche

von den Kanaanitern abgehalten wurden. Der Verfasser stellt das götzdienenische Treiben derselben, wie der Ausdruck *μύστας* beweist, in Parallele mit den zu seiner Zeit aus dem Orient vordringenden Mysterien, welche durch ausgelassenes Treiben und viele abergläubische Zeremonien, denen man übernatürliche Wirkungen zuschrieb, gefeiert wurden. — Ist es schon ein Beweis großer Roheit, wenn Kinder, die doch wehrlos sind (*ἀβοιθήτων*), geschlachtet werden, so erreicht die Grausamkeit ihren Gipfel, wenn Eltern mit eigener Hand (*αὐθέντας*) ihre Kinder, welche auf sie angewiesen sind, den Göttern als Opfer darbringen. 7 Zwar hatten bereits die Patriarchen in Palästina gelebt, aber die Kanaaniter waren bis zur Rückkehr der Israeliten aus Ägypten im Besitz des Landes, so daß diese es erobern mußten, um sich in demselben ansiedeln zu können (*ἀποικίαν*). In ihnen erhielt es eine in religiöser und sittlicher Beziehung würdige Ansiedlung (*ἀξίαν ἀποικίαν*). Mehr als alle anderen Länder war Kanaan von Gott geschätzt (*ἢ πασῶν τιμιωτάτῃ γῇ*); dies geht daraus hervor, daß er sich in demselben wiederholt den Patriarchen offenbarte, es seinem Volke zum Besitz gab und in ihm in besonderer Weise im Tempel gegenwärtig war, und daß in der messianischen Zeit alle Völker nach demselben wallen sollten.

8 Die Israeliten hatten von Gott den Auftrag erhalten, die Kanaaniter zu vertreiben und auszurotten, da das Land ihnen gehörte, und sie vor der Verführung zum Götzdienst bewahrt bleiben sollten (Ex 23, 23. 33; 34, 15. 16; Nm 33, 51—56; Dt 7, 1—26; 20, 15—18). Aber wenn auch die Kanaaniter schwer gefrevelt hatten, so waren sie doch Menschen (*ὡς ἀνθρώπων*) und als solche zur himmlischen Herrlichkeit berufen. Daher schonte Gott dieselben und vernichtete sie nicht plötzlich, sondern strafte sie milde, um ihnen Zeit zur Bekehrung zu lassen, und zwar obwohl er in seiner Allwissenheit vorhersah, daß sie sich nicht bessern würden. Indem der Autor betont, daß die Liebe Gottes über alle Menschen ohne Unterschied des Standes und der Nationalität sich erstrecke (vgl. 6, 7; 11, 23 ff.), und damit auch der menschlichen Philanthropie keine Schranken setzt, bereitet er auf das christliche Gebot der allgemeinen Menschenliebe vor. Der jüdische Partikularismus erscheint bei ihm gemildert; dem Heiland freilich war es vorbehalten, die Lehre zu verkünden, daß die Liebe auch auf die Feinde auszudehnen sei. Wenn wir uns daran erinnern, daß im Zeitalter des Hellenismus der Humanitätsgedanke

von allen philosophischen Schulen betont wurde, so können wir aus dieser Stelle entnehmen, daß der Hagiograph von den Ideen, welche zu seiner Zeit die Gemüter bewegten, nicht unberührt geblieben war, und daß er seinen Lesern, besonders denen aus der Heidenwelt, verkünden wollte, daß der Gott Israels nicht exklusiv sei, sondern ihnen gern Barmherzigkeit erweise, wenn sie sich zu ihm bekehrten. Ex 23, 28; Dt 7, 20 verheißt Gott, daß er zur Vertilgung der Bewohner des Hl. Landes צרקע, Hornissen oder Wespen, den Israeliten voransenden wolle. Bei der Erzählung der Kämpfe um den Besitz Palästinas wird eines solchen wunderbaren Eingreifens Gottes nicht gedacht, wohl aber wird von Josue in seinem zusammenfassenden Schlußbericht (Jos 24, 12) erwähnt, daß Gott durch Hornissen 12 (M 2) Könige der Amoriter vertrieben habe. Bochart<sup>1)</sup> führt eine ganze Reihe von Berichten alter Schriftsteller an, nach welchen durch ähnliche Tiere, wie Frösche, Mäuse, Schlangen, Skorpione, Spinnen, Mücken, Bienen, Wespen, Völker aus ihren Wohnsitzen vertrieben und Heere in die Flucht geschlagen worden sind. Im Jahre 1865 wurden in Nazareth viele Familien zur Aufgabe ihrer Wohnungen durch die Larven von Heuschrecken genötigt<sup>2)</sup>, und heute noch eignen sich weite Strecken Afrikas nicht zur Ansiedelung, weil in ihnen die Tsetsefliege vorkommt. Nach Ex 23, 20 verhiess Gott, die Kanaaniter nicht innerhalb eines Jahres, sondern κατὰ μικρόν aus Palästina zu vertilgen, damit nicht durch Vermehrung der wilden Tiere das Land zur Wüste würde. Auch der Hagiograph betont, daß Gott die früheren Einwohner κατὰ βραχύ, also allmählich, vernichtet habe, und stellt dies als eine Milderung ihrer Strafe hin (vgl. v. 2 κατ' ὀλίγον). Ein Widerspruch mit der Erzählung im Pentateuch liegt nicht vor, da Gott recht gut sowohl auf die Kanaaniter wie auf die Israeliten Rücksicht nehmen konnte; der Autor von Sap stellt ersteres in den Vordergrund, da er nachweisen will, daß Gott gegen alle Menschen, selbst gegen die Sünder, barmherzig ist; letzteres wird in Ex hervorgehoben, weil da die Israeliten zur Treue gegen Gott ermahnt werden. Philo glaubt, daß Gott die Kanaaniter deshalb durch Wespenschwärme den Untergang finden ließ, weil sie nicht wert waren, von den Menschen eine Niederlage zu erleiden (de praem. et poenis 96). Mit σφηξ Wespe gibt

<sup>1)</sup> S. Bochart, Hierozoicon p. II lib. 4 c. 13 (p. 539—542 ed. London 1663).

<sup>2)</sup> K L<sup>2</sup> V 1979.

der Verfasser das hebräische צרקה (LXX *σφηζίαι*) wieder. Er faßt also ebenso wie Philo den Bericht in Ex, Dt und Jos wörtlich auf, nicht, wie viele alte und neuere Exegeten, bloß bildlich. **9** Gott hätte statt der Wespen gefährliche Tiere über die Kanaaniter kommen lassen können, Löwen, Bären oder gar neugeschaffene Ungeheuer (*θηρίοις δεινοῖς*, vgl. 11, 17—19); er wäre imstande gewesen, sie in offener Feldschlacht den Israeliten zu unterwerfen oder sie durch ein bloßes Wort (*λόγῳ ἀποτόμῳ*) in einem Augenblick (*ὅφ' ἔν*) zu vernichten (vgl. 11, 20). **10** Aber wie gegen die Ägypter, so verfuhr Gott auch gegen die Kanaaniter barmherzig, nicht etwa weil ihm die Macht gefehlt hätte, sie plötzlich zu vernichten, sondern weil er ihnen Zeit und Gelegenheit zur Buße geben wollte (vgl. 11, 23—12, 2; Röm 9, 22. 23), obwohl er wußte, daß sie sich so wenig bekehren würden wie die Ägypter (11, 13. 14). Die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber der göttlichen Gnade und das Vorherwissen Gottes auch der freien Handlungen des Menschen ist hier klar gelehrt. Nicht das ist auffallend, daß Gott gegen Böse Nachsicht übt, sondern daß er auch die schon, welche von Grund aus verdorben sind und keine Aussicht auf Bekehrung bieten. Demnach dürfte *γένεσις* nicht „Geschlecht“ wie 3, 12, sondern wegen des parallelen *ἐμφυτιος* „Ursprung, Entstehung“ bedeuten. Mit dem Ausdruck *ἐμφυτιος* will der Schriftsteller nicht sagen, daß die Bosheit von außen eingepflanzt, sondern daß sie angeboren und den Kanaanitern zur zweiten Natur geworden ist. **11** Da nämlich ihren Stammvater Kanaan, den Sohn Chams, der Fluch getroffen hat (Gen 9, 25), so sind sie selbst verflucht, seitdem sie existieren (*ἀπ' ἀρχῆς*). Dies war der Grund (*γάρ*) dafür, daß die Kanaaniter sich trotz der Nachsicht Gottes nicht bekehrten. — Mit diesen Ausführungen leugnet der Hagiograph nicht, daß sie sich hätten bessern können, lehrt er doch ausdrücklich, daß Gott deshalb gegen die Kanaaniter nachsichtig war, weil er ihre Umkehr herbeiführen wollte. Da er nun auch betont, daß es jene nur der göttlichen Barmherzigkeit verdanken, daß sie nicht sogleich vernichtet wurden (v. 8), so glaubt er nicht, daß sie durch die Verfluchung des Stammvaters ihres freien Willens verlustig gegangen sind. Ihre Unverbesserlichkeit war eine moralische, nicht eine absolute. Der Verfasser ist also davon überzeugt, daß Gott die Kanaaniter nicht zum Bösen vorherbestimmt, sondern nur ihre Verstocktheit vorhergesehen hat. Indem er nun darauf hinweist, daß Gott ihnen gleichwohl die



Gnade der Bekehrung anbot, lehrt er, daß jeder Sünder, der sich nicht bessert, schwere Schuld auf sich ladet. Es kann endlich nicht auffallen, daß der Autor die Bosheit der Kanaaniter auf die Verfluchung ihres Stammvaters zurückführt; denn es ist Tatsache, daß in manchen Völkern wie in manchen Familien nicht nur einzelne Fehler sich fortpflanzen, sondern auch das ganze Denken und Tun einer jeden Generation verkehrt ist, von Gott immer weiter abführt, weil die Kinder, an sich schon infolge der erblichen Belastung zum Bösen geneigt, stets das schlechte Beispiel ihrer Eltern vor Augen haben (vgl. 3, 12. 16; 4, 6), wenn es auch einzelne Ausnahmen gibt, wie unter den Kanaanitern Rachab und ihre Familie (Jos 2, 1; 6, 25; Hebr 11, 31; Jac 2, 25).

Aber Gott hätte nicht nur die Macht gehabt, die Kanaaniter augenblicklich zu vertilgen, sondern hätte auch kein Bedenken tragen brauchen, gegen sie mit aller Strenge zu verfahren; es gibt ja niemanden, vor dem er sich fürchten müßte (*οὐδὲ ἐνλαβόμενος τινά*). Folglich verdankten sie es nur seiner Milde und Barmherzigkeit, wenn sie nicht einen plötzlichen Untergang fanden, sondern Gott ihnen „Sicherheit, Straflosigkeit“ (*ἄδεια*) zuteil werden ließ, die freilich nicht eine unbedingte war, sondern, wie aus v. 8 und 10 hervorgeht, nur einen Aufschub und eine mildere Bemessung der Züchtigung bedeutete. **12** Vier Gründe gibt nun der Hagiograph dafür an, daß Gott nicht deshalb Nachsicht mit dem Sünder übt, weil er jemanden zu scheuen hätte:

a) Niemand steht über Gott, vor dem er sich verantworten müßte;

b) sein Richterspruch kann von niemandem angefochten werden;

c) wenn er den Sünder züchtigt, so verfügt er nur über sein Eigentum, da er alles geschaffen hat;

d) er straft nur die Frevler, und für diese kann niemand eintreten.

Es zeigt sich, daß die rhetorischen Fragen a und c, sowie b und d parallel sind. In a und c wird betont, daß Gott der höchste Richter ist, in b und d wird hervorgehoben, daß kein Mensch Gottes Urteil anfechten kann. 12c übersetzen lt. Kopt. Arm., als ob wie in den anderen Stichen *ἦ* statt des metabatischen *δέ* stehen würde. **13. 14** Die Antwort auf die vierfache Frage, wer Gott zur Rechenschaft ziehen könnte, lautet: Niemand; denn (*γάρ*) weder vor einem Gott noch vor einem Menschen braucht der Herr seine

Handlungsweise zu verantworten. Es gibt keinen Gott außer Jahve (Dt 32, 39), der sich um das Wohl und Wehe der Menschen kümmerte (ὧς μέλει περὶ πάντων) (ὧς μέλει wird besser auf θεός bezogen, als auf σοῦ; ἵνα hat im späteren Griechisch fast die Bedeutung von ὥστε c. inf.). Aber auch kein Träger der höchsten irdischen Macht, weder der rechtmäßige (βασιλεύς), noch der unrechtmäßige (τύραννος), weder der, dem die legitime Gewalt zu Gebote steht, noch jener, welcher keine Schranken seines Willens kennt, kann es wagen, gegen Gott aufzutreten; um so weniger darf natürlich der gewöhnliche Sterbliche gegen Gottes Ratschlüsse Einspruch erheben. **15** Obgleich aber Gott die höchste Gewalt besitzt und frei schalten kann, so verfährt er doch nicht willkürlich. Seine Weltregierung ist vielmehr absolut gerecht. **16** Menschliche Richter lassen sich oft durch äußere Einflüsse bestimmen, den Angeklagten zu verurteilen, auch wenn er unschuldig ist; irdische Machthaber suchen diejenigen zu verderben, in denen sie eine Gefahr für ihre Herrschaft und ihr Leben erblicken, selbst wenn dieselben noch gar nicht feindlich gegen sie aufgetreten sind, und sie beweisen damit ihre Schwäche. Der Herr dagegen bestraft nicht die Unschuldigen, weil er im Besitz der höchsten Macht ist und daher sich nicht durch irgendwelche Nebenrücksichten beeinflussen läßt (vgl. 11, 23). Daß Gott als Allherrscher zur Nachsicht gegenüber den Geschöpfen als seinen Untertanen geneigt ist, hat der Autor 11, 24—12, 2 nachgewiesen. *φείδεσθαι* add. *σέ*  $\aleph^{ca}$  A 55. 106. 157. 248. 253. 254. 261. 296 It. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; *σέ* ist also wohl ursprünglich. Mit welchem Rechte aber gesagt werden kann, daß der Herr, der doch die Sünder züchtigt, alles schont, erklärt (γάρ) der Schriftsteller v. **17. 18.** Gott zeigt seine Macht nur gegenüber den Frevlern, von denen seine Gerechtigkeit herausgefordert wird (v. 17), und selbst diese läßt er nicht die ganze Schwere seines Zornes fühlen, sondern erweist sich auch ihnen gegenüber als milde, wie gegen alle Menschen, welche er regiert (v. 18). Die Macht Gottes wurde in Zweifel gezogen von dem Pharao (Ex 5, 2), von Rabsake, dem Abgesandten des Königs Sanherib (2 Kg 18, 32f.), von Antiochus IV. Epiphanes (2 Makk 9, 4), obwohl diese von derselben Kunde erhalten hatten. *ἐν τοῖς εἰδόσι* B  $\aleph$  min. It. (die Mss. haben *hos qui sciunt*, während der *textus rec.* bietet: *qui te nesciunt*; vgl. Reusch) Syr. Kopt. Syr<sup>hex</sup>; add. *σέ*  $\aleph^*$  Kopt.; add. *σοῦ*  $\aleph^{ca}$  55. 254; *ἐν τοῖς οὐκ εἰδόσι* A Kopt. Arm. — *θρόνος* B  $\aleph^*$  A min. It. Aeth. Syr<sup>hex</sup>;

ἡρώτος <sup>8<sup>ca</sup></sup> Kopt. Arm. Eine Änderung des εἰδóσι in ἐνδοιάζουσι (Bois, Siegfried), oder des ἐνδείκνυσθαι in ἐξελέγχει (Bois) ist nicht zu rechtfertigen. οὐκ ist hinzugefügt worden, weil man, ohne θρώσος zu beachten, glaubte, daß εἰδóσι parallel zu ἀπιστούμενος sei; der Gedanke wird dadurch ins Gegenteil verkehrt. Der Hagiograph will sagen, daß Gott nur die mit aller Strenge bestraft, welche sich offen gegen ihn auflehnen (ἀπιστούμενος). Er betont ja wiederholt, daß Gott gegen die Sünder barmherzig ist, und von diesen verdienen doch gerade diejenigen Nachsicht, welche von Gott und seiner Macht noch nichts gehört haben (οὐκ εἰδόντες). Auch kann der Autor diese nicht als besonders verwegen (θρώσος) bezeichnen. Um der Lesart οὐκ εἰδóσι einen Sinn abzugewinnen, müßte man die beiden Stichen als synonym auffassen und unter den οὐκ εἰδόντες diejenigen verstehen, welche von Gott nichts wissen wollen. Zu ἐν τοῖς εἰδóσι ist aus dem vorhergehenden parallelen Stichos zu ergänzen: δυνάμεως τελειότητα. Der Ausdruck θρώσος hebt das Vergehen dieser Menschen hervor. ἐξελέγχεις ist parallel zu ἰσχὺν ἐνδείκνυσθαι. Somit erhalten wir folgenden Gedanken: Diejenigen, welche von Gottes Macht bereits gehört haben, aber an sie nicht glauben (ἀπιστούμενος), werden gezüchtigt, ebenso diejenigen, welche sie kennen (ἐν τοῖς εἰδóσι), aber sie nicht praktisch anerkennen, zwar an Gott und seine Allmacht und Gerechtigkeit glauben, aber nicht nach diesem Glauben leben. Mehr noch als jene fordern diese Gottes Gerechtigkeit heraus; ihr Verhalten ist Verwegenheit (θρώσος). Zu ersteren sind hauptsächlich die Heiden zu rechnen, die mit den Juden in nähere Berührung kamen, insbesondere die Ägypter und die Kanaaniter, unter letzteren sind die Juden zu verstehen, welche Gottes Gebote nicht befolgten oder gar abfielen. Es wäre nicht mehr Nachsicht und Barmherzigkeit, sondern Schwäche, wenn Gott eine solche Auflehnung ungestraft hingehen ließe. 18 Mit οὐ δέ stellt der Verfasser Gott denen gegenüber, welche seine Heiligkeit verletzen. Diese straft der Herr nicht, wie sie es verdienen, sondern er gebietet seiner Macht (δεσπόζων ἰσχύος); er läßt nicht zu, daß sie die Gottlosen vernichtet, sondern übt gegen dieselben Schonung, auch wenn er sie züchtigt (ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις). Und wie gegen die Sünder, so ist Gott milde und nachsichtig bei der Regierung der ganzen Welt (διοικεῖς ἡμᾶς); denn da er allmächtig ist (πάρεστιν γάρ σοι τὸ δύνασθαι), so vermag er stets (ὅταν θέλῃς) den Sünder mit Strenge zu züchtigen (11, 17—21), wenn derselbe

durch die milde Strafe sich nicht zur Umkehr bestimmen läßt (εἰς μετάνοιαν 11, 23). **19** Indem Gott gegen die Sünder Milde und Nachsicht walten ließ (διὰ τῶν τοιούτων ἔργων), beabsichtigte er zugleich, seinem auserwählten Volke eine doppelte Lehre zu geben: 1) Der Gerechte, d. i. der Israelit (vgl. τοὺς υἱοὺς σου im folgenden Sticho und οἱ δίκαιοι 10, 20), soll gegen seinen Nächsten Barmherzigkeit üben (φιλόανθρωπον); 2) wenn er sich versündigt hat (ἐπὶ ἁμαρτήμασιν), darf er hoffen, daß Gott ihm Zeit und Gelegenheit zur Buße (μετάνοιαν) gewähren werde. Über die *γυλ-ανθρωπία* vgl. die Erklärung zu 1, 6; 12, 8. διδοῖς B A 68 (es zeigt sich hier der Übergang in die Formation διδῶν, vgl. Helbing S. 104); δίδως *κ* min.; It. add. iudicans. **20. 21** Der Schriftsteller weist nun nach (γάρ), warum die Israeliten aus der Bestrafung der Gottlosen die Hoffnung schöpfen dürfen, daß Gott sie nicht in ihren Sünden sterben lassen, sondern ihnen die Gnade der Bekehrung geben werde, indem er sie an sein Verhalten gegenüber gottlosen Völkern erinnert. Die Ägypter und die Kanaaniter waren als Feinde der Israeliten Feinde Gottes (ἐχθροὺς παίδων σου), die Israeliten aber sind seine Kinder (τοὺς υἱοὺς σου). Jene Völker hatten den Tod verdient (ὀφειλομένους θανάτῳ), mit den Vorfahren der Israeliten hatte der Herr Bündnisse geschlossen und ihnen die Verheißung gegeben, daß er ihnen und ihren Kindern beistehen werde (ὄρκους καὶ συνθήκας). Wenn also Gott schon mit den Ägyptern und Kanaanitern nachsichtig verfuhr und ihnen Zeit zur Umkehr ließ, um wieviel mehr durften und dürfen da die Israeliten auf Gottes Barmherzigkeit rechnen! Gott achtet ja darauf, daß die Strafe des Sünders nicht zu hart ausfalle (προσοχής). δεήσεως B 23. 55. 68. 253 Syr. Syr<sup>hex</sup>; διέσεως *κ* Kopt. (?); διέσωσας 296 c d h It. ed. Sixt. Arm.; om. A 106. 157. 248. 254. 261 a b e f g i It. ed. Clem. Aeth. Die Auslassung erklärt sich daraus, daß die Lesart Schwierigkeiten bietet. Gegen διέσωσας spricht, daß die Ägypter und Kanaaniter zuletzt doch nicht gerettet wurden, sondern untergingen. διέσεως (Loslassung, Nachsicht) ist schwach bezeugt, auch wäre diese Lesart schwerlich absichtlich geändert worden. δέησις = Bitte. Der Verfasser hat schon wiederholt (vgl. 11, 16. 23; 12, 2. 10) betont und hebt auch in diesem Satze hervor, daß Gott mit der Züchtigung des Sünders (ἐπιμώρησας) stets seine Besserung beabsichtigt. Seine Milde ist also gleichsam eine Bitte, daß er sich bekehren möge. In ähnlicher Weise lehrt der Prophet, daß Gott „seine Arme ausstreckt nach einem un-



gläubigen Volke“ (Jes 65, 2; vgl. Prv 1, 24; Jer 7, 13). *χρόνους καὶ τόπον* B & Arm. Syr<sup>hex.</sup>; *χρόνον καὶ τόπον* A 55. 106. 254. 261. 296 It.; diese Lesart ist vorzuziehen, weil der Autor den Gleichklang liebt. *τόπον καὶ χρόνον* 23 Kopt.; *χρόνον καὶ τρόπον* 248 Compl. **21** Wenn Gott schon mit den Feinden seines Volkes Nachsicht übte, von denen er vorher wußte, daß sie verstockt bleiben würden, so wollte er um so mehr gegen die Israeliten Barmherzigkeit zeigen, gleichsam mit Sorgfalt (*μετὰ πόσης ἀκριβείας*) das Maß der Züchtigung bestimmen, welche er über dieselben verhängen mußte, so oft sie vom rechten Wege abwichen. Unter den Strafen, die Gott in der Vergangenheit über sein Volk hereinbrechen ließ (*ἐκρίνας*), ist wohl nicht der Durst allein zu verstehen, welchen die Israeliten in der Wüste zu leiden hatten (11, 4. 8. 9), sondern alle Drangsale, die im Laufe der Geschichte und vornehmlich in Ägypten und während des Wüstenzuges über sie kamen. Dabei war Gott stets mit Sorgfalt (*ἀκριβεία*) verfahren; denn obgleich oft genug ihr Schicksal besiegelt schien, wurden sie immer wieder aus der Gefahr des Unterganges gerettet. Dem Leser mußte hier sich von selbst der hoffnungsfreudige Gedanke aufdrängen, daß er auch in den Prüfungen der Gegenwart auf Gottes Barmherzigkeit rechnen könne. **22** Nachdem der Hagiograph darauf hingewiesen, daß der Herr die Israeliten weit milder bestraft hat wie ihre Feinde, leitet er daraus eine allgemeine Wahrheit ab. Die Wendung *ἡμᾶς παιδεύων* entspricht dem v. 21, *τοὺς ἐχθροὺς ἐν μυριάτῃι μασιγούσιν* erinnert an v. 20. Gott sucht die Israeliten heim, um sie zu erziehen, wie ein Vater seinen Sohn durch Strafe zu bessern sucht (vgl. 11, 9); die Züchtigung ihrer Feinde ist für dieselben eine Verurteilung (11, 10). Gewiß ist Gott gegen den Sünder milde, aber diese Milde besteht darin, daß Gott den Frevler nicht sofort vernichtet, sondern ihm Zeit zur Buße gewährt (12, 8. 10), und daß er ihn noch viel härter zu strafen vermöchte, als er es tatsächlich tut (12, 9). Daß Gott so streng gegen die Feinde Israels, die Ägypter und die Kanaaniter, verfuhr, hatte seinen Grund in der Schwere ihrer Verfehlungen und in ihrer Unbußfertigkeit (*ὀφειλομένους θανάτῳ* v. 20). Daraus, daß Gott gegen die Israeliten milde, gegen ihre Feinde strenge ist (vgl. 11, 10), soll man lernen, daß man über seine Mitmenschen nachsichtig urteilen müsse, und daß auch der Sünder auf Gottes Barmherzigkeit hoffen dürfe. Die Idee, daß Gott, wenn er straft, den Menschen erziehen und ihn auf den rechten Weg zurückführen will,

findet sich schon bei Osee. Wie dieser sein untreues Weib, das er trotz seiner Verfehlungen liebt, durch Strenge zu bessern sucht, so will auch Jahve sein Volk durch Heimsuchungen bekehren (Os 1—3). Ebenso wird Dt 8, 2—16 betont, daß Gott die züchtigende Hand eines Vaters zeigt, wenn er über sein Volk Leiden schickt. Daß diese Vorstellung auch noch in späterer Zeit lebhaft war, beweisen Aussprüche wie 2 Makk 6, 13—16; 7, 32. 33; Apc Bar I 78, 6. Der Verfasser der letztgenannten Schrift lehrt, daß Gott durch Strafen sein Volk vor dem Endgericht bewahren wolle. In diesen Stellen tritt die nationale Färbung des Gedankens noch lebhaft hervor. Auch Sap 11—12 ist der Partikularismus nicht vollständig überwunden, da hervorgehoben wird, daß Gott gegen die Israeliten sich gnädig erweist, während er die Ägypter und Kanaaniter seinen Zorn empfinden läßt. Doch lehrt das A. T. ganz allgemein, daß Gott den züchtigt, den er lieb hat (Prv 3, 12; Job 5, 17 f.), und so schärft auch unser Hagiograph Kap. 3—5 ein, daß Gott den Gerechten leiden läßt, damit er die Seligkeit erringe. Im ersten Hauptteil lehrt er nicht, daß das Volk Israel als solches durch die Züchtigung auf dem rechten Wege erhalten werde, sondern daß die Prüfung über den Gerechten komme; er schildert nicht, daß Ägypter und Kanaaniter zugrunde gehen, sondern daß die Gottlosen dem ewigen Verderben anheimfallen, und auch die Mahnung zur *φιλανθρωπία* 12, 20 ist nicht national beschränkt, da sie mit dem Hinweis auf die Nachsicht Gottes gegenüber den Heidenvölkern begründet wird. Damit feiert der Individualismus einen Triumph über den Nationalismus. 23 Weil Gott die Feinde der Israeliten härter straft als diese, aber doch auch gegen sie nachsichtig ist, so (*ὁθεν*) züchtigte er die Ägypter durch ihre eigenen Greuel (*βδελύγματα*), nämlich durch ihre Götter, welche den Israeliten ein Gegenstand des Abscheus waren. Das Leben der Ägypter war eine Torheit (*ἐν ἀφροσύνῃ ζωῆς βιώσαντες*), da sie nicht den wahren Gott verehrten. Daß der Autor hier die Ägypter und nicht die Kanaaniter im Auge hat, ergibt sich daraus, daß nur erstere durch ihre eigenen Götter gezüchtigt wurden, worauf er selbst 11, 15 aufmerksam gemacht hat, nämlich durch Tiere, die sie verehrten (v. 24). Auch wird im A. T. bloß von den Ägyptern berichtet, daß sie vorgaben, den Herrn nicht zu kennen, obwohl sie seine Wunder gesehen hatten (v. 27; vgl. Ex 5, 2). *ἀδίκους* B s\* 55. 68; *ἀδίκως* s<sup>c a</sup> A min. It. Syr(?). Kopt. Arm. Aeth(?). Syr<sup>hex</sup>. Die Wortstellung spricht für die erstere Lesart. 24 Der

Tierdienst gilt dem Autor als die unsinnigste Art des Götzendienstes (vgl. 15, 18). Unter *τῶν ἐχθρῶν* können nicht „Feinde“ zu verstehen sein. Als Feinde der Ägypter kämen ja in erster Linie die Israeliten in Betracht, und diese dürfte der Schriftsteller schwerlich als *ἐχθροί* bezeichnen. Auch kann der Gen. *τῶν ἐχθρῶν* nicht von *ἐν ζώοις* abhängig sein; denn die Tiere „der Feinde“ würden mit den Tieren der Ägypter im allgemeinen identisch sein, etwa abgesehen von dem Krokodil. Außerdem sind die Tiere bei allen Völkern außer den Ägyptern „ungeehrt“. *Τῶν ἐχθρῶν* kann aber auch nicht, falls das Wort die Feinde bedeutet, von *ἄτιμα* abhängig sein; denn wenn der Autor sagen wollte, daß die Tiere in den Augen der Feinde verachtet seien, so hätte er den Dat. oder eine Präpos. (*ἐν* oder *παρά*) gebraucht. Unsere Stelle wird durch 15, 18 erklärt, wo der Verfasser ebenfalls auf die Verächtlichkeit des Tierdienstes zu sprechen kommt: *τὰ ζῶα δὲ τὰ ἐχθίστα σέβονται*. Wie hier, so ist 12, 24 *ἐχθρός* im Sinne von „verhaßt“, „zuwider“ zu verstehen. Der Gen. *τῶν ἐχθρῶν* ist abhängig von *ἄτιμα*: Die Ägypter verehrten Tiere, und damit nicht genug, von den Tieren die widerwärtigsten, und von diesen sogar die verachtetsten — ein furchtbarer Irrweg. — Die Kinder legen den lächerlichsten und geringsten Dingen Wert bei; ihnen glichen die Ägypter, weil sie die niedrigsten Tiere als Götter ansahen.

25 Da sie also unvernünftigen Kindern ähnlich waren (*διὰ τοῦτο*), so wollte Gott mit ihnen anfangs nicht zu hart verfahren; er sandte ihnen die „Strafe zur Verspottung“ (*εἰς ἐμπαίγμόν*). 26 Da sie aber durch eine verhältnismäßig milde Züchtigung sich nicht bekehren ließen (*μὴ νοουμένηντες*), so erlitten sie eine Züchtigung, welche Gottes würdig war, d. h. seine Allmacht erkennen ließ. Mithin unterscheidet der Schriftsteller deutlich zwei Strafen, eine leichtere und eine schwere. Erstere kam über die Ägypter, um dieselben, wie der Autor wiederholt betont, zur Buße zu führen. Unter dieser Züchtigung versteht der Hagiograph wohl alle Plagen durch Tiere, vor allem die Heimsuchung durch die Frösche und die Mücken. Es konnte scheinen, als ob Gott sie durch die kleinen Tiere mehr verspotten als strafen wollte, zumal solche von ihnen göttlich verehrt wurden; jedenfalls war diese Strafe leicht im Vergleich zu der Tötung der Erstgeburt; diese Züchtigung, mit welcher Gott nicht mehr die Besserung der Ägypter bezweckte, ließ wirklich Gottes Allmacht erkennen. Wenn nun der Verfasser das Fut. gebraucht (*περιόσουσιν*), so will er seinen Lesern ein-

schärfen, daß diese Wahrheit auch für die Gegenwart Geltung habe, und daß daher die Ägypter, die sich jetzt nicht belehren ließen durch milde Bestrafung, sondern das Volk Gottes weiter verfolgten, der schwersten Heimsuchung nicht entgehen könnten. *εἰς ἐμπαιγμόν . . . παιγνίοις* ist Wortspiel. 27 *ἐφ' οἷς, ἐπὶ τούτοις, ἐν αὐτοῖς* bezieht sich auf die Tiere, durch welche die Ägypter gestraft wurden und die sie göttlich verehrten: *οὓς ἐδόκουν θεούς*. Der Satz ist zu konstruieren: *ἐν αὐτοῖς (τοῖς ζώοις) κολαζόμενοι, οὓς ἐδόκουν θεούς, ἐπὶ τούτοις, ἐφ' οἷς αὐτοὶ πάσχοντες ἡγανάκτουν, ἰδόντες θεὸν ἐπέγνωσαν ἀληθῆ, ὃν πάλαι ἡγοῦντο εἰδέναι*. αὐτοὶ 27a nimmt das Subjekt 24. 25 auf. Als die Ägypter durch Tiere, denen sie göttliche Verehrung erwiesen, gezüchtigt wurden, mußten sie die Torheit ihres Götzendienstes einsehen und zugehen, daß der Gott Israels, welcher diese Strafe über sie verhängt hatte, der wahre Gott sei. Zuerst hatte der Pharao und mit ihm die Ägypter in Abrede gestellt, den Herrn zu kennen (*ὃν πάλαι ἡγοῦντο εἰδέναι*; vgl. Ex 5, 2). Dafür mußten sie ihn jetzt erkennen in seinen Wundertaten, durch welche er sie züchtigte (vgl. Ex 8, 8. 28; 9, 27; 10, 7. 16. 17). Die Erkenntnis Gottes aber war bei ihnen nur eine theoretische (*ἤσθοντο τοῦ κυρίου* 11, 13); sie ließen sich durch dieselbe nicht von ihrem Götzendienst bekehren (*μὴ νον-θετηθέντες*). Weil (*διό*) sie also nicht die Folgerung aus ihrer Erkenntnis zogen, wurden sie aufs härteste bestraft (*τὸ τέρας τῆς καταδίκης*), durch den Tod der Erstgeburt, durch den Untergang ihres Heeres und schließlich durch die ewige Verwerfung (17, 21).

## 2. Abschnitt.

### Die Torheit und die schlimmen Folgen des Götzendienstes (13—15).

Nachdem der Hagiograph wiederholt auf den Götzendienst der Ägypter (11, 15; 12, 24. 27) und der Kanaaniter (12, 3—6) hingewiesen hat, fühlt er sich bewogen, diesen Gegenstand ausführlicher zu behandeln. Er stellt seinen Lesern ein Spiegelbild des Heidentums vor Augen, den gläubigen Juden, um sie in Versuchung und Gefahr in dem ererbten Glauben zu stärken, den abtrünnigen Landsleuten, um sie auf den rechten Weg zurückzuführen, den heidnischen Lesern, um ihnen zu zeigen, welchem



Irrwahn sie huldigten, in der Hoffnung, daß sich vielleicht manche mit Abscheu von den Göttern, die sie anbeteten, abwenden und sich zum Gotte Israels bekehren würden. Er unterscheidet drei Klassen von Götzendienst: a) die Anbetung der Naturkräfte und der Himmelskörper (13, 1—9), b) den Bilderdienst (13, 10—15, 13) und c) die Verehrung aller möglichen Götzen und abscheulicher Tiere (15, 14—19). Da den letzteren die Ptolemäer opferten und die ägyptische Religion selbst im Abendlande Eroberung machte, so darf es uns nicht wundern, wenn der Autor auch in ihr eine Gefahr für seine Landsleute erblickte.

a) **Die Verehrung der Himmelskörper und der Naturkräfte (13, 1—9).**

- 13,1 *Toren von Natur waren ja alle Menschen, denen die Erkenntnis  
Gottes fehlte,  
Die es nicht verstanden, aus den sichtbaren Vollkommenheiten  
den Seienden zu erkennen,  
Und den Werkmeister bei der Betrachtung seiner Werke nicht  
fanden,*
- 2 *Sondern das Feuer oder den Wind oder die schnelle Luft  
Oder den Kreis der Gestirne oder das gewaltige Wasser  
Oder die Leuchten des Himmels für weltregierende Götter hielten.*
- 3 *Denn wenn sie, durch die Schönheit dieser [Dinge] ergötzt, die-  
selben als Götter ansahen,  
So mußten sie erkennen, wieviel herrlicher noch ihr Gebieter ist.  
Es ist ja der Urheber der Schönheit, der sie erschaffen hat.*
- 4 *Wenn sie aber durch ihre Kraft und Wirksamkeit in Staunen  
gesetzt wurden,  
So mußten sie durch dieselben auf den Gedanken kommen, um wie-  
viel mächtiger noch ihr Bildner ist.*
- 5 *Denn aus der Größe und der Schönheit seiner Geschöpfe  
Wird durch richtige Schlußfolgerung deren Schöpfer erkannt.*
- 6 *Indessen verdienen diese doch nur geringen Tadel;  
Denn sie gehen vielleicht nur irre, während sie den Herrn suchen  
und ihn finden wollen.*
- 7 *Indem sie mit seinen Werken sich beschäftigen, forschen sie ja  
[nach ihm];  
Doch lassen sie sich durch den Anblick einnehmen, weil das, was  
sie sehen, so schön ist.*

13,8 *Anderseits aber sind sie nicht zu entschuldigen;*

9 *Denn wenn sie soviel zu erkennen vermochten,*

*Daß sie die Welt erforschen konnten,*

*Wie kommt es dann, daß sie den Herrn dieser [Dinge] nicht  
noch eher fanden?*

1 Mit γὰρ knüpft der Verfasser seine Abhandlung über die Torheit des Götzendienstes an die vorübergehende Darstellung an; denn durch dieselbe wird am besten die Strafwürdigkeit des ägyptischen Tierkultes und des kanaanitischen Götzendienstes mit seinen Freveln nachgewiesen. Daß nicht speziell der letzte Satz oder gar 12, 27 d im folgenden erhärtet werden soll, ergibt sich schon daraus, daß der Anfang des Kap. 13 nicht von dem ägyptischen Tierdienst, sondern von der Naturvergötterung handelt. Dem μάταιοι μὲν entspricht ταλαίπωροι δέ v. 10. Wohl wegen der weiten Entfernung der beiden Glieder ist in κ\* μὲν weggelassen. Der Verfasser stellt zwei Arten von Götzendienst nebeneinander, den Sternenkult und die Verehrung der Naturkräfte einerseits (13, 1—9) und die Anbetung der Werke von menschlicher Hand anderseits (13, 10—15, 13); erstere gilt ihm als die feinere, letztere als die gröbere Verirrung; denn die Gestirne und die Naturkräfte sind wenigstens von Gott selbst geschaffen, die Götzenbilder aber sind aus nichtigem Material von sterblichen Menschen gemacht. Die Religionsmengerei und der Tierdienst endlich stehen in seinen Augen noch viel tiefer als Sternenkult und Bilderanbetung (15, 14—19; vgl. 12, 24: τῶν πλάνης ὁδῶν μακρότερον). In der LXX bezeichnet μάταια als Übersetzung von הָבִל die Götzen und ihren Dienst (1 Kg 16, 13; 2 Kg 17, 15; Jer 2, 5; 8, 19; 10, 3; Jon 2, 9; Ps 30, 7; vgl. Sap 15, 8); ματαιοῦσθαι bedeutet „zum Götzendienst abfallen“ (2 Kg 17, 15; Jer 2, 5; Röm 1, 21). Töricht sind also die, welche den wahren Gott nicht kennen (θεοῦ ἀγνώσία); denn die heidnischen Götter sind Nichtse (μάταια) und existieren nur in der Einbildung. Wie der wahre Glaube, so durchdringt auch der Un- und Irrglaube den Menschen (μάταιοι φύσει). Die Verehrer falscher Götter sind „durch und durch“ töricht, so daß die Torheit sich auch in ihren Handlungen zeigt; damit will der Autor nicht behaupten, daß sie unfähig seien, den wahren Glauben sich anzueignen — empfängt doch ein jeder die Weisheit, der sich um sie bemüht (vgl. 6, 12 ff.). Wenn auch eine falsche Vorstellung von der Gottheit auf die ganze Natur des Menschen einwirkt, indem

der Verstand verdunkelt wird und der Wille sich ein falsches Ziel steckt, so ist der Mensch doch imstande, diese Unkenntnis zu beseitigen (v. 3 ff.). Sein Irrtum ist also gewollt und strafbar. 1 b ist nach καί aus a οἱ zu ergänzen. Daß die Menschen, welche Gott nicht erkennen, Toren sind, geht daraus hervor, daß aus dem Schöpfungswerk auf den Schöpfer geschlossen werden kann. Würden unter ἀγαθά die Wohltaten zu verstehen sein, welche dem Menschen zuteil werden, so müßte ἀγαθόν zu ὄντα ergänzt werden; der Verfasser hätte in diesem Falle dann gerade das wichtigste Wort ausgelassen. Da nun im Alten Testament mit ὁ ὢν Gott als der Absolute bezeichnet wird (Ex 3, 14), der das Sein in sich selbst hat, gegen den alle Dinge gleichsam μὴ ὄντα sind, so bedeutet τὰ ὄντα ἀγαθά die geschaffenen Dinge, die ihr Sein von dem ens a se erhalten haben. Aus der Wirkung, d. i. den sichtbaren Dingen, welche alle gut sind (vgl. Gen 1), kann man auf den unendlich vollkommenen Urheber schließen, der als solcher absolut ist: ὁ ὢν. Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, daß im folgenden der Ausdruck τὰ ὄντα ἀγαθά erklärt wird durch καλλονή, δύναις, ἐνέργεια, μέγεθος καλλονῆς, alles Wendungen, welche die irdischen Dinge an sich beschreiben, nicht den Nutzen, den der Mensch von ihnen hat. ὁ ὢν im Sinne Philos von dem qualitätslosen Sein zu verstehen, ist schon deshalb nicht zugänglich, weil der Hagiograph überall Gott Eigenschaften beilegt. 1 c: προσχόντες B 55. 68. 253; προσέχοντες x A min. Da τοῖς ἔργοις parallel ist zu τὰ ὁρώμενα ἀγαθά, so ist auch ὁ ὢν mit τεχνίτης identisch. Gott selbst also ist der Schöpfer der Welt, nicht ein philonisches Mittelwesen. Das Partic. ist konzessiv zu fassen wegen des Parallelismus mit b (vgl. v. 7): Obgleich sie ihre Aufmerksamkeit den geschaffenen Dingen schenken, erkannten sie doch nicht den Schöpfer. In echt griechischer Auffassung ist hier die sichtbare Welt als ein Kunstwerk und Gott als ein Künstler bezeichnet. 2 Der Autor zählt nun die geschaffenen Dinge auf, welche von den irrenden Menschen an Stelle des wahren Gottes verehrt werden. Da Philo, ein Landsmann und Glaubensgenosse des Schriftstellers, nicht viel später unter gleichen Verhältnissen über dasselbe Thema schreibt, so dürfen wohl seine Ausführungen zur Erklärung herbeigezogen werden. Wie der Hagiograph, so unterscheidet auch Philo drei Arten von Abgötterei, die Verehrung der Naturkräfte und Naturkörper, den Bilderdienst und den ägyptischen Tierkult, die für ihn zugleich

drei Stufen der Verirrung des menschlichen Geistes bedeuten <sup>1)</sup>. Über die Naturvergötterung bemerkt nun dieser jüdische Theosoph: „Es vergöttern die einen die vier Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer, andere die Sonne, den Mond und die anderen Gestirne, Planeten und Fixsterne, andere wieder nur den Himmel, andere endlich das ganze Weltall . . . Manche nennen die Erde Kore, Demeter, Pluto, das Meer Poseidon, dem sie dazu Unterstatthalter andichten, Meergottheiten und ein großes Gefolge von männlichen und weiblichen Dämonen; die Luft nennen sie Hera, das Feuer Hephaestos, die Sonne Apollo, den Mond Artemis, den Morgenstern Aphrodite und den Stilbon Hermes. Und so haben auch jedem der übrigen Gestirne die Mythendichter die Namen gegeben“ <sup>2)</sup>. Man muß sich hier daran erinnern, daß die Stoiker mittels allegorischer Erklärung die Götter des Volksglaubens in kosmische und physische Erscheinungen aufzulösen suchten, nachdem schon Plato die Götter der Griechen von Naturkräften abgeleitet hatte <sup>3)</sup>. Bei der Erklärung unserer Stelle ist aber nicht nur der Kreis der griechischen Götter zu berücksichtigen, sondern auch alle andern Kulte, von denen anzunehmen ist, daß sie dem Autor bekannt waren. Zu seiner Zeit begannen nun die orientalischen Religionen, die ja vornehmlich die Naturkräfte vergötterten, vorzudringen, und dieselben übten auf weite Schichten der Bevölkerung des römischen Weltreiches eine große Anziehungskraft aus, während der Ruhm der Götter Griechenlands und Roms verblaßte. Daß die Heiden die Elemente vergötterten, bezeugen viele Kirchenväter <sup>4)</sup>. Gegen den Kult der Elemente, des Wassers, des Feuers, der Erde und der Luft, wandte sich Firmicus Maternus <sup>5)</sup>. In Persien genossen die Elemente schon früh Verehrung (Herod I, 131). Sextus Empiricus erwähnt, daß die Perser das Feuer, die Ägypter das Wasser verehrten <sup>6)</sup>. Auch der Mithraskult, in welchem ja die Apotheose der Elemente eine große Rolle spielte, dürfte hier in Betracht kommen <sup>7)</sup>, da er sich damals vom

<sup>1)</sup> Philo de decal. 52—81; de spec. leg. I, 13—31.

<sup>2)</sup> Philo de dec. 53—55; de vita contempl. M. II, 472.

<sup>3)</sup> Plato Cratyl. 397 D; Leg 886 A—E.

<sup>4)</sup> F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*<sup>2</sup>, Paris 1909, 260. 305. 410.

<sup>5)</sup> Firm. Matern. de errore prof. relig. am Anfang.

<sup>6)</sup> Sext. Empir. adv. math. IX 32.

<sup>7)</sup> Diels, *Elementum*, Leipzig 1899, 45 ff.



Osten her im römischen Reiche auszubreiten anfang. Auch in Ägypten wurden die Elemente in der griechischen Zeitvergöttert<sup>1)</sup>; dieselben erscheinen in der ägyptischen Totentaufe als Gegenstand der Verehrung<sup>2)</sup>.  $\pi\tilde{\nu}\rho$  dürfte auch auf die Verehrung des Hephäst zu deuten sein (vgl. Philo a. a. O.).  $\pi\nu\epsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$  und  $\tau\alpha\chi\iota\nu\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\eta\rho$  sind verschiedene Gottheiten, da sie durch  $\eta$  auseinander gehalten werden. Der Gott der Winde war bei den Griechen Aeolus, als Göttin der Luft wurde von den Stoikern Hera bezeichnet<sup>3)</sup>. Die Wendung  $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\tau\rho\omega\nu$  ist nicht einzuschränken auf die Planeten oder die Bilder des Tierkreises, sondern ist von allen Sternen zu verstehen<sup>4)</sup>. Schon Dt 4, 19 wird die Anbetung der Gestirne verboten, und Jer 10, 2 wird gewarnt, sich vor den Zeichen des Himmels zu fürchten. Die Verehrung der Gestirne wurde im Orient von den Babyloniern und den Syrern wie von den Ägyptern gepflegt<sup>5)</sup>. In ägyptischen Zauberpapyri heißen die Elemente als geschlossene Gruppe „die sieben Götter“,  $\text{o}\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\omicron\iota$ <sup>6)</sup>. Die Astrologie, die schon im alten Ägypten geblüht und unter dem Einfluß babylonischer Lehren und griechischer Wissenschaft einen großen Aufschwung genommen hat, ist ja aus der Verehrung der Gestirne entstanden<sup>7)</sup>. Chairemon versichert, in der Lehre der Ägypter nur die stoischen Sterngötter gefunden zu haben<sup>8)</sup>. Aber auch von seiten der Griechen wurde den Sternen Verehrung entgegengebracht, indem man dieselben mit Göttern identifizierte<sup>9)</sup>.  $\beta\acute{\iota}\alpha\iota\omicron\nu\ \tilde{\upsilon}\delta\omega\rho$ : Bei den Griechen wurde das Wasser göttlich verehrt in Poseidon, den Najaden und Nereiden<sup>10)</sup>. Auch die Ägypter kannten ein Urwasser, Nun<sup>11)</sup>, und Philo erklärt: „Die Ägypter halten das Wasser ganz besonders in Ehren, weil

1) Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, Straßburg 1901, 77 f.

2) Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig und Berlin 1910, 84.

3)  $\tilde{\eta}\rho\alpha = \acute{\alpha}\eta\rho$ , Umstellung der Buchstaben; vgl. Heraclitus Alleg. Homer. 15; Cic. de nat. deor. II, 26, 66 ff.

4) E. Maaß, Die Tagesgötter, Berlin 1902, 126.

5) Erman<sup>2</sup> 104; Cumont<sup>2</sup> 183. 255.

6) E. Maaß a. a. O. 269.

7) Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, 70 f.; Cumont<sup>2</sup> 241 sqq.

8) Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 96 f.

9) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur<sup>2</sup>, Tübingen 1912, 117 ff. 122.

10) Philo a. a. O.; Heracl. All. Hom. 17; Cic. de nat. deor. II, 26, 66,

11) Erman<sup>2</sup> 20. 32. 97.

nach ihrer Meinung dies der Ursprung der Entstehung des All ist<sup>1)</sup>. Die Wendung *φωσῖν ἡρᾶς οὐρανῶν* ist Anspielung auf Gen 1, 14 ff., wo mit derselben Sonne und Mond bezeichnet werden. Daher übersetzt die It.: *solem et lunam deos putaverunt*. Dieselben wurden von den Griechen göttlich verehrt als Apollo und Artemis. Im syrischen Kult erscheinen sie als Baal und Astarte; diese Gottheiten nahmen eine Menge griechischer Götter durch Gleichsetzung in sich auf und machten in der griechisch-römischen Welt große Eroberungen. Auch von den Ägyptern wurden Sonne und Mond angebetet, erstere als Re, Ammon-Re und Horus, letzterer als Thoth und Osiris. Im Parsismus spielte die Verehrung von Sonne und Mond ebenfalls eine Rolle. Daß derselbe sogar auf jüdische Kreise Einfluß gewann, ersehen wir daraus, daß die Essener beim Gebet sich der Sonne zuwandten<sup>2)</sup>. Auch die Pythagoreer pflegten die Verehrung der Sonne, wohl infolge orientalischen Einflusses<sup>3)</sup>. Gen 1, 14 wird von Sonne und Mond gesagt, daß sie Tag und Nacht „beherrschten“; doch will der Verfasser mit den Worten *πρωτάνεις κόσμον* nicht an jene Stelle erinnern, da er, abgesehen davon, daß Sonne und Mond Herrscher der „Welt“ genannt werden, ja gerade durch einen solchen Hinweis auf die Hl. Schrift die heidnische Vorstellung als berechtigt erklären würde. Diejenigen, welche der Astrologie ergeben waren, bezeichneten die Planeten mit Einschluß von Sonne und Mond als die „großen Weltherrscher“, indem sie glaubten, daß dieselben in siebentägiger Periode je einen Tag regierten. Diese Planetenwoche, die babylonischen Ursprungs ist, drang im 1. Jahrh. v. Chr. von Ägypten aus nach dem Abendlande vor. In der hellenistischen Zeit ist den Griechen Tyche nur noch eine relative Macht und empfängt von den Sternen das den Erdenwesen unabänderlich zugewiesene Los, um es weiter zu geben und zu erfüllen<sup>4)</sup>. Clemens v. Al. muß sich gegen den Glauben an Glücks- und Unglückssterne wenden, und in Afrika klagt darüber Tertullian, in Syrien und Kleinasien Tatian<sup>5)</sup>. — Pfeleiderer (S. 289—348) erblickt in dem Abschnitt 13, 1—9 eine Polemik gegen die griechischen Philo-

<sup>1)</sup> Philo de vita Mosis I, 98; vgl. Sext. Empir. adv. math. IX, 32; Athan. orat. c. gent. 24.

<sup>2)</sup> Jos. Bell. Jud. II, § 128.

<sup>3)</sup> Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.<sup>3</sup> II, 197.

<sup>4)</sup> E. Maaß 276. P. Wendland<sup>2</sup> 122. 157 f.

<sup>5)</sup> E. Maaß 268 ff.

sophen, besonders die vorsokratischen, indem er das Feuer auf Heraklit von Ephesus, den Wind und die Luft auf Anaxagoras, den Kreis der Sterne auf die Pythagoreer mit ihrer Zahlenlehre, das Wasser auf Thales, die „Leuchten des Himmels“ auf Plato, Aristoteles und die Stoiker deutet. Gegen diese Auffassung spricht, daß jene griechischen Philosophen die Elemente, aus denen sie das All entstanden sein ließen, nicht göttlich verehrten; wenn auch Plato und Aristoteles in Anlehnung an die Vorstellungen des Volkes die Gestirne als sichtbare Götter und als beseelt bezeichneten, so huldigten sie doch selbst einem philosophischen Monotheismus. Überdies können wir dem Schriftsteller soviel Verständnis für die reale Wirklichkeit zutrauen, daß er sich gegen religiöse Vorstellungen wandte, welche ihm auf Schritt und Tritt entgegentraten. — Wenn im folgenden der Bilderdienst verurteilt wird (v. 10 ff.), so darf man trotzdem das Feuer, den Wind und die Luft von den griechischen Göttern verstehen, obgleich dieselben persönlich gedacht und größtenteils unter Bildern verehrt wurden. Der Autor wendet sich in diesem Abschnitt gegen die Verehrung der Elemente und der kosmischen Kräfte, gleichviel in welcher Form und unter welcher Bezeichnung dieselbe geübt wurde. Daher liegt kein Grund vor, in v. 2 nicht auch jene Auffassung verurteilt zu sehen, welche die griechischen Gottheiten als Personen zwar leugnete, aber als Symbole physischer Kräfte gelten ließ. Die Stoiker machten ja für ihre allegorische Deutung, die, wie sie meinten, Glauben und Wissen versöhnte, so eifrig Propaganda unter dem Volke, daß der Hagiograph von derselben Kenntnis erlangt haben mußte — nahm doch auch Philo auf dieselbe besondere Rücksicht <sup>1)</sup>. Die Stoiker wurden nun von den Epikureern und der neueren Akademie (Karneades) lebhaft bekämpft (vgl. Cic. de nat. deor. III), wobei von letzterer auf die Vergänglichkeit der Elemente hingewiesen wurde. Hat aber der biblische Schriftsteller in der Polemik der Epikureer und der Skepsis auch Vorgänger gehabt in seiner Verurteilung des Kultus der Elemente und der Gestirne, so tritt er demselben doch ganz anders entgegen. Epikur leugnete nicht die Götter, sondern verwahrte sich nur gegen die Annahme, daß dieselben auf das Schicksal des Menschen und der Welt irgendwie einen Einfluß hätten, da sie zu der Schöpfung in keiner Beziehung ständen, und er bemüht sich daher lediglich,

<sup>1)</sup> Philo de decal. 53—55.

die Deutungsversuche, durch welche die Stoiker die Göttermythen mit ihrer materialistischen Welterklärung in Einklang zu bringen suchten, lächerlich zu machen. Die Skeptiker leugneten alles sichere Erkennen, meinten also, daß man von der Existenz eines höheren Wesens nicht überzeugt sein könne; doch wollten sie es damit nicht für unmöglich erklären, daß Götter existierten. Der Verfasser dagegen ist entschiedener Monotheist. In seinen Augen besteht die Sünde der Heiden, welche Elemente und Gestirne verehren, darin, daß sie nicht aus der sichtbaren Schöpfung auf den unsichtbaren Schöpfer schließen — ein Gedanke, welcher jenen philosophischen Schulen gänzlich fern liegt, ja durch ihre Grundideen ausgeschlossen ist. Sätze wie v. 3. 4. 5 hätte weder ein Epikureer noch ein Skeptiker schreiben können. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß der Autor von deren Polemik Anregungen empfangen hat.

3a ταῦτα θεοῦς A min. Syr. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; om. ταῦτα B 55. 68 It. ταῦθ'  $\aleph^*$ , τοῦθ'  $\aleph^a$  (om. θεοῦς). ταῦτα dürfte ursprünglich sein, zumal die Pron. τούτων und αὐτά in den folgenden Stichen ein Wort verlangen, auf welches sie sich beziehen. Der Autor bewundert die in der Welt sich offenbarende Schönheit, während der palästinensische Jude in der Schöpfung die Macht und Erhabenheit Gottes erkennt (vgl. Job 36—41; Ps 18, 2). Somit ist diese Stelle, wie auch v. 7, ein Beweis dafür, daß der Schriftsteller von den Griechen und ihrer Betrachtung der Welt als eines Kosmos beeinflusst ist (auch Sir 43, 9—12 zeigt sich hellenistischer Einfluß). τούτων ist nicht von βελτίων, sondern von δεσπότης abhängig wegen des Parallelismus mit ὁ κατασκευάσας αὐτά 4b. Dafür spricht auch die Wendung τὸν τούτων δεσπότην 9c. In dem Ausdruck τοῦ κάλλους γενεσιάρχης gebraucht der Autor das Abstraktum für das Konkretum. 4a ist aus 3a zu ergänzen: ταῦτα θεοῦς ὑπελάμβανον. δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐκπλαγέντες B 68; δύναμιν καὶ ἐνεργείαν ἐκπλαγέντες  $\aleph$  A min.: beide Konstruktionen sind möglich, letztere ist besser bezeugt. 5a ist zu lesen: μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων mit  $\aleph^a$  55. 248. 253. 254. 296. Compl. vielen Vätern (Reusch), Kopt. (?) Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. KAI om. A 68. 157, vielleicht wegen Abirren des Auges auf das folgende ΚΑΛΛΟΝΗΣ; καλλονῆς καὶ B  $\aleph$  23. 106. 261 It. Syr. ἀραλόγως „dem λόγος gemäß“ d. i. a) vergleichsweise, durch Vergleichung; b) vernunftgemäß, durch richtige Schlußfolgerung. Aus der Wirkung kann man die Ursache erkennen, aus den geschaffenen



Dingen und ihren Eigenschaften den Schöpfer und seine weit größere Vollkommenheit. Findet sich schon in der Schöpfung Schönheit, Macht und Wirksamkeit, so müssen diese Attribute in viel höherem Maße Gott zukommen (vgl. Röm 1, 20). Mit θεωρεῖται „schauen“ (mit den Augen des Geistes) betont der Autor, daß die schlußfolgernde Erkenntnis Gottes eine klare und sichere ist. Im Gegensatz zu ihm bezeichnet Philo dieselbe als schwer, ja als unmöglich <sup>1)</sup>, und bemerkt, daß die Betrachtung der Natur und der Himmelskörper nur sehr wenig helfe <sup>2)</sup>. Die Welt ist ja nach ihm ein Werk des Logos.

6 Obwohl die Verehrer der Naturkräfte Gott erkennen könnten, so verdienen sie doch (ἀλλ' ὅμως) geringen Tadel (μέμψις ὀλίγη). καὶ γάρ verbindet den Satz mit dem vorhergehenden (vgl. namque, etenim). Durch τάχα mildert der Hagiograph das Urteil. Die Anbeter der Naturkräfte versündigen sind nicht so schwer wie die Bilderverhrer, weil sie von guter Absicht beseelt sind. Sie suchen den Herrn und wollen ihn finden, während jene, ohne nach Gott zu forschen, sich ein Bild machen, das sie anbeten, oder die Statue eines Verstorbenen als Gott erklären.

7 Der Grund, weshalb sie trotzdem irre gehen, liegt darin, daß sie, indem sie sich mit den Werken Gottes beschäftigen (ἀναστοιφόμενοι), durch deren Schönheit sich verleiten lassen, dieselben für Gott selbst zu halten. τὰ βλεπόμενα ist die sichtbare Welt; zu διερευνῶσιν (über die Form vgl. S. 112 zu 6, 3) ist αὐτόν aus ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ zu ergänzen. Der Gegensatz dazu ist καὶ πείθονται (καί hat hier adversative Bedeutung, vgl. Blas <sup>2</sup> S. 266).

8 Daß sie sich mit den sichtbaren Dingen beschäftigen, läßt zugleich ihre Schuld erkennen (οὐδὲ συνγνωστοί); denn v. 9 die Ergründung des Universums (αἰών) mit seinen Teilen und Gesetzen (στοχάσασθαι) ist gewiß schwieriger und bedarf einer weit längeren Beschäftigung als der Schluß von dem Vergänglichen auf den unvergänglichen Schöpfer. Gott läßt sich leicht finden (1. 1—3), und in der Erforschung und tieferen Erkenntnis der irdischen Dinge vermag der Mensch nur Fortschritte zu machen mit Hilfe der göttlichen Weisheit (vgl. 7, 17—21). Gott kommt ihnen also entgegen. Die Weisheit, welche die Menschen liebt (7, 23) und umhergeht, um diejenigen, welche ihrer würdig sind, zu suchen (6, 12 ff.), würde ihnen gewiß beistehen, wenn sie Gott erkennen

<sup>1)</sup> Philo de post. Caini 18; de Abr. 80.

<sup>2)</sup> Philo de migr. Abr. 176 ff.; de Abr. 70 ff.

wollten. Indes bleiben sie bei der Erforschung der Welt stehen und fragen nicht nach dem Urheber. Sie suchen Gott; dies ist für sie eine gewisse Entschuldigung, aber keine vollständige, da sie sich bei der Betrachtung der irdischen Dinge nicht zu dem unsichtbaren Schöpfer erheben.

### b) Der Bilderdienst (13, 10—15, 13).

#### a) Torheit und Gottlosigkeit des Bilderdienstes (13, 10—14, 11).

- 13, 10 Ganz unglücklich aber waren und auf tote Dinge setzten ihre  
*Hoffnungen diejenigen,*  
*Welche Werke von Menschenhand als Götter anriefen,*  
*Goldene und silberne Kunsterzeugnisse und Tiergestalten,*  
*Oder einen unnützen Stein, ein Gebilde von uralter Hand.*
- 11 Da sägte auch ein Holzschnitzer einen handlichen Block heraus,  
*Schälte sorgfältig seine ganze Rinde ringsum ab*  
*Und stellte, ihn geschickt bearbeitend,*  
*Ein nützliches Gerät für den praktischen Gebrauch her.*
- 12 Die Stücke aber, die bei seiner Arbeit abfielen,  
*Verwandte er zur Bereitung der Nahrung und sättigte sich.*
- 13 Doch das Stück, das von ihnen noch übrig blieb und zu nichts  
*zu gebrauchen war,*  
*Ein krummes und mit Knoten durchwachsenes Holz,*  
*Nahm er und schnitzte es zum Zeitvertreib in seiner Mußestunde*  
*Und formte es zur Erholung mit [lässiger] Sorgfalt.*  
*Er gab ihm das Aussehen eines Menschen*
- 14 Oder die Gestalt eines gemeinen Tieres.  
*Dann beschmierte er seine Oberfläche mit Mennig und färbte*  
*sie mit roter Schminke*  
*Und übertünchte jeden Flecken, der sich daran befand.*
- 15 Hierauf machte er ihm eine passende Wohnstätte  
*Und stellte es an die Wand, wo er es mit einem Nagel befestigte.*
- 16 So trug er dafür Sorge, daß es nicht herunterfalle,  
*Da er wußte, daß es sich nicht helfen könne:*  
*Es ist ja nur ein Bild und bedarf [fremder] Hilfe.*
- 17 Aber wenn er um Hab und Gut, für Weib und Kinder beten will,  
*Da schämt er sich nicht, zu dem leblosen Gegenstand zu reden.*  
*Und er ruft um Gesundheit das Kraftlose an,*
- 18 Um [Erhaltung] seines Lebens bittet er das Tote,  
*Um Hilfe fleht er zu dem Ohnmächtigen,*

13, 18 Um eine glückliche Reise [bettelt er] das [an], was nicht einmal den Fuß zu rühren vermag.

19 Für Erwerb und Arbeit und Erfolg seines Handwerks  
Begehrt er Kraft von ganz kraftlosen Händen.

14, 1 Ein anderer wieder; der eine Seefahrt unternimmt  
Und die wilden Wogen durchfurchen will,  
Ruft ein Holz an, das gebrechlicher ist als das Fahrzeug, das  
ihn trägt.

2 Denn dieses ersann Erwerbstrieb,  
Und künstlerische Weisheit erbaute es.

3 Deine Vorsehung aber, o Vater, steuerte es;  
Denn du gewährtest auch im Meere einen Weg  
Und in den Wogen einen sichern Pfad,

4 Um zu zeigen, daß du aus jeder [Gefahr] erretten kannst,  
Damit man das Schiff besteige, auch ohne ein kundiger Seemann zu sein.

5 Du willst nun, daß die Werke deiner Weisheit nicht unbenutzt bleiben.

Daher vertrauen die Menschen auch einem winzigen Holze ihr  
Leben an,

Durchschiffen auf einem Floß die Wogen und bleiben erhalten.

6 So hat ja auch in der Urzeit, bei dem Untergang der übermütigen Riesen,

Die Hoffnung der Welt auf ein Floß sich geflüchtet

Und dadurch der Welt den Samen eines neuen Geschlechtes  
hinterlassen,

Geleitet von deiner Hand.

7 Denn Segen ruht auf dem Holz, das zu gerechten Werken dient,

8 Das von der Hand verfertigte [Götzenbild] aber trifft Fluch,  
es selbst samt seinem Bildner,

Diesen, weil er es verfertigte, jenes, weil es, ein vergänglich  
Ding, Gott genannt wurde.

9 Gott ist ja in gleicher Weise verhaßt der Gottlose und sein  
gottloses Werk —

10 Wird doch das Werk samt dem Meister gestraft werden.

11 Daher wird auch über die Götzen der Heiden das Gericht  
ergehen,

Weil sie in der Schöpfung Gottes zum Greuel geworden sind

Und zur Versuchung für die Seelen der Menschen

Und zum Fallstrick für die Füße der Toren.

Wie Jeremias 10, 2f. die Israeliten vor dem Bilderdienst warnt, nachdem er sie ermahnt hat, vor den Zeichen des Himmels sich nicht zu fürchten, so handelt auch der Hagiograph zuerst über die Verehrung der Naturkräfte und der Himmelskörper und dann über den Bilderkult. Die gleiche Reihenfolge wird von Philo eingehalten<sup>1)</sup>. Nachdem der Verfasser jene als unglücklich beklagt, welche Bilder verehren (v. 10), schildert er, wie ein Handwerker nach des Tages Arbeit aus einem Holzklotz ein Götterbild herstellt (10—15) und dann demselben alle seine Sorgen und Wünsche vorträgt (16—19). Aber während dieses Holz niemandem hilft, bringt ein anderes Holz, nämlich das Schiff, großen Nutzen, da es nicht nur mit aller Sorgfalt bearbeitet ist, sondern auch von Gott durch die Wogen gesteuert wird. Die Arche hat sogar das ganze Menschengeschlecht vor dem Untergange bewahrt (14, 1—6). Während solches Holz von Gott gesegnet wird, ist das andere Holz, das Götzenbild, ebenso wie der Verfertiger, von Gott verflucht (14, 7—11).

Auch gegen die Götterbilder war schon lange von den griechischen Philosophen geeifert worden<sup>2)</sup>. Zuerst hatte Heraklit von Ephesus sich gegen die Anbetung derselben gewendet. Im „Frosch-Mäusekrieg“ klagt Athene, daß die Mäuse ihr die Kränze und sogar das Gewand zernagt hätten, und daß sie das neue Kleid, das sie sich bestellt hätte, dem Schneider nicht bezahlen könne und sich nun mahnen lassen müsse (v. 180 ff.). Wie die Volksgötter, so wurden auch die Götterbilder von der Stoa verworfen. Der Stoiker Varro lobt die alten Römer, daß sie mehr als 170 Jahre die Götter ohne Bilder verehrt hätten, und wünscht, daß man bei dieser Sitte geblieben wäre<sup>3)</sup>. Ebenso kämpfte die Skepsis gegen die Verehrung der Bilder. Dabei wurde auch darauf hingewiesen, daß dieselben oft aus wertlosestem Material beständen. So sagt Seneca: *sacros immortales inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant*<sup>4)</sup>. Horaz spottet:

Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum,  
Cum faber, incertus scamnum faceretne Priapum,  
Maluit esse deum (Sat. I, 8, 1—3).

<sup>1)</sup> Philo de decal. 66; de spec. leg. I, 21.

<sup>2)</sup> P. Wendland<sup>2</sup> 142; Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, S. XXf. Ders., Die altehrwürdige Apologetik (Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. XV, 1905, 630 f.).

<sup>3)</sup> August. de civ. Dei IV, 31.

<sup>4)</sup> Ebd. VI, 10.



Wie die griechischen Philosophen, so polemisierten auch die Juden gegen die Götterbilder. Ihnen war ja die Aufrichtung und Verehrung von Darstellungen der Gottheit streng verboten. Daher finden wir im A. T. zahlreiche Stellen, welche sich gegen die Bilder richten. Jer 10, 3—15 wird die Herstellung einer Statue aus Holz geschildert und daran anschließend die Torheit ihrer Verehrer gegeißelt. Ebenso wird Jes 44, 9—20 die Anfertigung der Götzenbilder beschrieben und dabei hervorgehoben, daß dieselben sich nicht bewegen, nicht reden, nicht sehen könnten und niemandem zu helfen imstande seien, der zu ihnen seine Zuflucht nehme. Vgl. Jes 40, 18—20; 41, 7; 46, 5—7; Jer 2, 27. 28; Ps 113, 12—16; 134, 15—18; Bar 6. Auch das etwa zu derselben Zeit wie das Buch der Weisheit entstandene Stück Sibyll. III 586—590 bietet eine Parallele zu 13, 13. 14. Der Hagiograph schließt sich mit seiner Polemik zum Teil an seine griechischen und jüdischen Vorgänger an.

10 Da der Schriftsteller auf 13, 1 zurückblickt, so ist *ταλαίπωροι* superlativisch zu fassen. Warum die Verehrer von Götterbildern so sehr zu beklagen sind, gibt er sofort kurz an. Sie setzen ihre Hoffnungen auf tote Götzen, nicht auf den lebendigen Gott (אלהים *θεὸς ζῶν*). Die Naturkörper und Naturkräfte bringen doch wenigstens Wirkungen, zum Teil sehr gewaltige, hervor und können dem Menschen nützen oder schaden; die Götzenbilder aber vermögen nichts zu tun (*νεκρά*). *ἐμμελετήματα* <sup>c a</sup> 23. 106. 253 Kopt. Syr <sup>hex</sup> ist wohl Angleichung an den folgenden Plur. *ἀπεικόσματα*; der Sing. wird von allen übrigen Zeugen geboten. *καλεῖν* bedeutet nicht nur „nennen“, sondern „anrufen“ (vgl. v. 17ff.). Es werden unterschieden Götterbilder von Gold und Silber, von Stein und von Holz. Die Bilder der Götter galten den Heiden zunächst nur als Darstellungen der unsichtbaren Gottheit, aber immerhin wurde selbst von den Höherstehenden, soweit sie noch an die Existenz der Götter glaubten, das Bild als die Wohnung der Gottheit aufgefaßt, und der niedere Haufe hielt die Bilder für die Götter selbst. Von den Griechen und Römern wurde zu jener Zeit tatsächlich Idololatrie getrieben<sup>1)</sup>. Ebenso verehrten die Ägypter die Bilder ihrer Götter. Das Götterbild war das Wichtigste in ihren Tempeln. Sie glaubten, daß auf ihm sich die Seele des

<sup>1)</sup> Vgl. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II (Regensburg 1910) 537 und die hier angeführten Belege.

Gottes niederlasse, wenn sie aus dem Himmel komme, so daß das Bild gleichsam zum Leibe Gottes werde <sup>1)</sup>. Daß diese Götter von Menschenhand sind, wird in der Hl. Schrift oft hervorgehoben (vgl. Jer 10, 3. 9; Ps 113, 12; 134, 15). „Aus Gold und Silber wurden Götterbilder sowohl von den orientalischen Völkern gefertigt (vgl. Ps 113, 12; Jes 44, 9—12; 2, 20) wie auch von den Griechen (Act 17, 29). Der Hagiograph bemerkt mit Entrüstung, daß aus Gold und Silber sogar Tierbilder gemacht würden (*ἀπεικάσματα ζώων*). Strabo glaubt sogar zu wissen, daß es in den ägyptischen Tempeln überhaupt keine menschenähnlichen Götterbilder gäbe, sondern nur Bilder heiliger Tiere <sup>2)</sup>. *τέχνης ἐμμελέτημα* ist erklärendes Attribut: „Erzeugnisse der Kunst“, d. i. goldene und silberne Statuen. Gold und Silber hat nun wenigstens einen großen Wert, nicht aber ein Stein, der auch den Stoff für Bildsäulen abgeben muß. Je älter ein Götterbild war, für um so heiliger, ehrwürdiger und wirksamer galt es, zumal wenn es nicht so künstlerisch ausgeführt war (*χειρὸς ἔργον ἀρχαίας*). Über die Kunstlosigkeit und Einfachheit der ältesten Götterbilder äußert sich ausführlich Clem. Al. Protrept. IV, 46.

11 Der Schriftsteller läßt nun vor den Augen des Lesers ein Götterbild aus Holz, dem geringwertigsten Material, entstehen, um ihm das Törichte des Götzendienstes und die Ohnmacht der Götter zum Bewußtsein zu bringen. Er wählt dabei die Form eines Bedingungssatzes, obwohl er es sich nicht nur als möglich gedacht hat, daß eine Statue in der von ihm geschilderten Weise entstehen könnte. Als Vorlage benutzte er Jes 44, 10—20. Ein Holzarbeiter (*ὑλοτόμος τέκτων*) sägt aus einem Baum einen Block heraus (*ἐκπρίσας*), aus dem, wie es ihm scheint, ein brauchbares Gerät hergestellt werden kann (*εὐκίνητον φυτόν*). Dabei denkt er vorläufig gar nicht daran, daß er aus einem Teil des Baumes auch ein Götterbild anfertigen wird. 12 Der Abfall, Späne und Rinde (*ἀποβλήματα* B 8 min.; *ὑπολείμματα* A 55. 157. 296), taugt doch wenigstens zum Verbrennen. 13 Ein krummes und knorriges Stück (*ξύλον σκολίων καὶ ὄζοις συμπεφυκός*), das bei der Anfertigung des Haushaltsgegenstandes übrig geblieben ist, der schlechteste Teil des Abfalles (*τὸ ἐξ αὐτῶν ἀπόβλημα*), der zu nichts zu gebrauchen ist (*εἰς οὐθέν ἐύχρηστοι*), also auch nicht leicht brennen würde, ist gerade gut genug, um als Material für ein Götterbild zu dienen. Doch bevor der

<sup>1)</sup> Erman <sup>2</sup> 10. 55 f. 63. 269.    <sup>2)</sup> Ebd. 240.

Holzarbeiter an die Anfertigung desselben geht, bereitet er sich mittels der brauchbaren Abfälle seine Nahrung und ißt sich in Ruhe satt (*ἐρεπλήσθη*). Ebenso verbrennt Jes 44 der Holzarbeiter, ehe er aus einem Teil des Stammes ein Götzenbild schnitzt, das übrige, um sich zu wärmen und seine Speise herzurichten, und stillt seinen Hunger (*ἐρεπλήσθη* 44, 16). Die Herstellung des Bildes verschiebt er auf eine müßige Stunde, in der er nichts Besseres zu tun weiß. Mit *ἀπέκασεν* 13e beginnt der Nachsatz: Wenn der Handwerker in der Mußezeit an dem schlechtesten Stück Holz arbeitet, so fertigt er daraus das Bild eines Menschen oder eines Tieres. Der Autor will offenbar schildern, daß derselbe auf die Ausführung der Statue weit weniger Sorgfalt und Fleiß verwendet, wie auf die Herstellung eines nützlichen Gerätes. Zu dieser Darstellung paßt besser *ἀργίας* B  $\mathfrak{s}^*$  min. It. Aeth., nicht *ἐργασίας*  $\mathfrak{s}^{ca}$  A Thilos min. Syr. Kopt. Arm. Nachdem er sein Tagewerk glücklich vollbracht hat, auch seine Mahlzeit eingenommen hat, benützt er die Erholungspause, um ein Götterbild zu schnitzen. Von großem Fleiß (*ἐπιμέλεια*) kann da natürlich nicht die Rede sein; diese Arbeit gilt ihm nur als Zeitvertreib. 13d *συνέσεως*  $\mathfrak{s}^{ca}$  55. 248. 254. 261 It. Kopt. Arm.; *ἀνέσεως* B  $\mathfrak{s}^*$  A 23. 68. 106. 157. 253. 296 Syr. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; letztere Lesart ist besser bezeugt und entspricht mehr dem Zusammenhange, da der Verfasser von der Anfertigung des Götterbildes in verächtlichem Tone redet. *ἀνέσεως* (Nachlassen, Erholung) steht also parallel zu *ἀργίας*. Wenn jemand müde ist und sich erholen will (*ἀνέσεως*), so arbeitet er nicht sehr sorgfältig und geschickt (*ἐμπειρία*). Auf ein gewöhnliches Gerät wird also mehr Mühe verwendet (*ἐνμαθῶς, τεχνησάμενος ἐνπροεπῶς*) wie auf das Götterbild. Überdies ist der, welcher dasselbe schnitzt, kein Künstler von Fach, sondern ein Handwerker, der die rauhe Arbeit des Holzfällens gewöhnt ist, welche viel Körperkraft, aber wenig Geschicklichkeit verlangt, und der nur einfache Möbel zum täglichen Gebrauch im Haushalt herzustellen versteht (*σκεῦος εἰς ὑπηρεσίαν ζωῆς*). 14 Wiederum rügt der Hagiograph, daß die Ägypter die erbärmlichsten Tiere verehren (vgl. 11, 15; 12, 24; 15, 18). Das Bild wird nun mit Farbe bestrichen<sup>1)</sup>. Auch die ägyptischen Götterbilder waren bemalt<sup>2)</sup>. *καταχρίσας* add. *γῆ*  $\mathfrak{s}^{ca}$   $\mathfrak{c}^c$  23. 253 Syr. Kopt. Arm. Syr<sup>hex</sup>; om.

<sup>1)</sup> Vgl. Tibull II, 1, 55. Vergil Ecl. 10, 27. Ovid. Fast. 1, 415.

<sup>2)</sup> Erman<sup>2</sup> 55.

γῆ B s\* A min. H. Aeth. Obwohl dieses Wort der Darstellung noch größere Schärfe geben würde, ist es wahrscheinlich doch nicht ursprünglich; denn die Übersetzungen, welche dasselbe bieten, haben wohl κηλῖς von einer schadhafte Stelle im Holze verstanden, welche überklebt werden müßte, natürlich mit möglichst billigem, dem Verfertiger ohne weiteres zur Verfügung stehendem Material, mit Erde und Lehm. Auch Philo spottet darüber, daß Götterbilder und gewöhnliche Geräte aus demselben Baumstamm gefertigt werden <sup>1)</sup>. 15 Der Holzarbeiter macht nun für das Götterbild ein Behältnis (οἶκημα), von dem ironisch gesagt wird, daß es dessen würdig sei (αὐτοῦ ἄξιον), nämlich einen kleinen Schrein aus Holz in Form einer Kapelle, die an der Wand befestigt wurde, oder eine Nische. Aber das Götterbild ist so hilflos und ohnmächtig, daß es nicht einmal in seiner Behausung zu stehen vermag und umfallen würde, wenn man es nicht mit einem Nagel an der Wand befestigte. Denselben Gedanken finden wir Jes 40, 20; 41, 7; Jer 10, 4; Bar 6, 26. 17 Obgleich also das Bild nicht einmal fähig ist, sich aufrecht zu halten, fleht dennoch (δέ) der törichte Mensch zu ihm in allen Nöten des Lebens, um Segen für sich selbst und die Seinen, um Erhaltung und Vermehrung des Besitzes (περὶ πτημάτων), für Weib und Kind (vgl. Jer 2, 27. 28; Jes 46, 7). Als Subjekt ist zunächst der Verfertiger des Bildnisses selbst zu denken, dann aber jeder Götzen-diener, der sich an dasselbe wendet. 17b—19 hebt der Schriftsteller scharf den Gegensatz hervor: ὀφείας . . . ἀσθενές, ζωῆς . . . νεκρόν, ἐπικουρίας . . . ἀπειρότατον usw.; angeredet wird von den törichten Menschen das leblose Götterbild (ἀνύχων), das nicht sprechen und antworten kann. Zu dieser Verspottung der Ohnmacht des Götzenbildes vgl. die Parallelen Bar 6. 19a ἐργασίας χειρῶν ἐπι-  
 τυχίας x 157 Syr. Kopt.

14, 1 Zu einem solchen ohnmächtigen Bilde flehen die Menschen sogar, wenn sie eine Seefahrt unternehmen wollen, bei der sie in die größte Gefahr kommen können. Am Bug oder am Stern des Schiffes befand sich oft ein Götterbild, das zuweilen die Dioskuren, Kastor und Pollux (vgl. Act 28, 11), oder den Hephäst vorstellte. Auch die Phönizier pflegten ihre Schutzgötter an dem Schiff anzubringen (Herod. III, 37). Daß das Fahrzeug, auf dem der Schiffer über das Meer fährt, weit weniger gebrechlich ist als das Götterbild

<sup>1)</sup> Philo de vita contempl. M. II, 472.



und mehr Sicherheit bietet, kommt daher (γὰρ v. 2), daß es mit viel größerer Sorgfalt angefertigt worden ist und dazu von Gott in Obhut genommen wird. 1b πλοίου B s min. Syr. Kopt. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; ξύλου A 157 It. Letztere Lesart ist wohl unter Einwirkung des folgenden ξύλον entstanden; ein Kopist wollte den Gegensatz scharf hervortreten lassen. 2 Gewinnsucht war die Triebfeder, welche den nach fernen Schätzen begehrenden Menschen veranlaßte, das Schiff zu ersinnen und zu erbauen. Bei der Anfertigung desselben bietet er alle Kunstfertigkeit auf, um es seetüchtig zu machen. Wie töricht sind da die Menschen, die sich an ein Götterbild um Schutz wenden, auf dessen Herstellung sie weiter keine Mühe verwendet haben, zumal Gott es ist, der das Schiff durch die Wogen geleitet. τεχνίτης δὲ σοφία B s A 68. 157 Clem. Al. Kopt. Syr<sup>hex</sup>; τεχνίτης δὲ σοφία min. It. Syr. Arm. Aeth. Wenn auch auf die Überss. 7, 22 (τεχνίτης σοφία) eingewirkt haben kann, so ist doch erstere Lesart besser bezeugt. Dieselbe entspricht auch mehr dem Zusammenhang; denn 2a ist nicht δρεγόμενος, sondern ὄρεξις, 3a nicht ὁ πατήρ, sondern ἡ πρόνοια Subjekt. Die geistigen Kräfte des Menschen werden durch jene Wendung als aktiv hingestellt. Abschreiber und Übersetzer mochten es für unmöglich gehalten haben, daß ein Heide bei der Erbauung des Schiffes unmittelbar von der göttlichen Weisheit (7, 22) geleitet werde, weshalb sie den Text erklärend wiedergaben: „Der Künstler hat das Schiff mit Weisheit gefertigt“ (τεχνίτης δὲ σοφία κατεσκεύασεν). Unter der τεχνίτης σοφία ist aber zunächst nur die menschliche Kunstfertigkeit zu verstehen. Freilich ist dieselbe eine Gabe der göttlichen Weisheit; denn alles menschliche Wissen und Können, selbst das der Heiden, geht auf diese zurück, wie auch alle Menschen unter der Leitung der göttlichen Vorsehung stehen (v. 3). 3 Den Glauben an die göttliche Vorsehung vertrat von den griechischen Philosophen zuerst Sokrates<sup>1)</sup>. Der Ausdruck πρόνοια als Bezeichnung der göttlichen Fürsorge für die Menschen findet sich zuerst bei Plato<sup>2)</sup>. Die Stoiker nannten den Logos als die Ursache der zweckmäßigen Weltentwicklung πρόνοια. Daher hat man angenommen, daß der Verfasser an dieser Stelle, wie auch 17, 2 und 6, 7 (προνοεῖ), sich durch die griechische Philosophie beeinflusst zeige. Indessen wird im A. T. klar gelehrt, daß Gott für die Welt und insbesondere für den Menschen sorgt (Ps 146, 9;

<sup>1)</sup> Xen. Mem. I, 4, 18. — <sup>2)</sup> Plato, Tim. 30 C. 44 C.

144, 8. 15. 16), und daß die Liebe Gottes größer ist als jede irdische Liebe (Jes 49, 15. 16). Ein Ausfluß der göttlichen Vorsehung sind die Wunder. Derselbe Gedanke findet sich Sap 19, 22. Im Gegensatz dazu kann der Determinismus der Stoa keine Wunder anerkennen. Der Hagiograph betont, daß Gott in seinem Handeln frei ist, und daß der Mensch die Freiheit habe, sich gegen Gott aufzulehnen (1, 12—16; 2, 23. 24); die Stoa aber führt alles auf das unabänderliche Weltgesetz (*εἰμασμένη*) zurück. Der Gedanke, daß Gott sich des Schiffers im Seesturm annimmt, wird überdies Ps 106, 23—30 entwickelt. Was den Ausdruck *πρόνοια* anlangt, so bezeichnet derselbe nicht nur bei den griechischen Philosophen, sondern schon bei Herod. III, 108, dann bei Sophokles, Euripides, Herodian, Plutarch, Polybios u. a. die göttliche Fürsorge <sup>1)</sup>. Der Autor braucht also dieses Wort keineswegs der griechischen Philosophie entlehnt zu haben, wenn es sich auch nicht in der LXX findet; es begegnet uns ja selbst in einem von griechischer Philosophie nicht berührten jüdischen Literaturprodukt (3 Makk 4, 21; 5, 30). Wohl aber ist es möglich, ja sogar, wenn wir berücksichtigen, daß der Schriftsteller auch Griechen sich als Leser gewünscht haben dürfte, wahrscheinlich, daß er der stoischen Lehre von der *πρόνοια* als dem die Welt durchziehenden Logos die *πρόνοια* des lebendigen Gottes gegenüberstellen wollte. Philosophisch gebildeten Lesern mußte ein Vergleich zwischen dem Gott, den die Juden anbeteten und der als Vater (*πατήρ*) sich aller Menschen, also auch ihrer, annimmt, mit dem Logos, der im Grunde genommen nichts anderes ist als das Fatum, sich aufdrängen, und damit hatte der Autor seine Absicht, auch Heiden zu gewinnen, erreicht. — Gottes Vorsehung ist der Steuermann, der das Schiff durch die Wogen glücklich hindurchlenkt (*διακινεῖν*). Der Satz, daß Gott einen Weg in dem Meere und einen sicheren Pfad in den Wogen gegeben habe, wird von den meisten Exegeten auf den Durchzug Israels durch das Rote Meer bezogen. Ps 76, 20 heißt es ja: „Durch das Meer ging dein Weg, und dein Pfad durch große Wasser“ (*ἐν τῇ θαλάσῃ ἡ ὁδός σου*); vgl. Jes 51, 10. Indessen ist dieses Wunder zwar ein Beweis dafür, daß Gott den Menschen auf dem Meere vor Gefahren zu bewahren vermag; aber da niemand, der sich auf dasselbe hinauswagt, ein Wunder erwarten darf, so kann die Erinnerung an jenes Ereignis wohl

<sup>1)</sup> Stellennachweise bei Stephanus Thes. s. h. v.

kaum jemanden dazu bewegen, sich ohne Kenntnis der Schifffahrt auf die See zu begeben (*ἵνα καὶ ἄνθρωποι τέχνης τις ἐπιβῇ* v. 4); auch ist das Wunder kein Beweis dafür, daß die göttliche Vorsehung den Schiffer glücklich nach dem Hafen geleitet. Es dürfte daher eher an gelungene Fahrten zu denken sein, welche die Bewunderung der Mit- und Nachwelt erregten und wegen der Gefahren, unter denen sie ausgeführt wurden, es dem Menschen zum Bewußtsein bringen mußten, daß der Seemann nicht durch eigene Kraft und Erfahrung zu seinem Ziele gelangen kann, sondern daß die göttliche Vorsehung ihn schützt und ihn auch dann, wenn die gestellte Aufgabe scheinbar seine Kräfte übersteigt, (*ἄνθρωποι τέχνης*), zum Erfolg verhilft. Der Verfasser mag sich an die kühnen Fahrten der Phönizier erinnert haben, welche auf primitiven Schiffen bis an die Säulen des Herkules und darüber hinaus gelangten, und auch an die glücklichen Unternehmungen des Salomo, der seine Fahrzeuge bis nach Ophir schickte (1 Kg 9, 28). 4b *ἵνα καὶ* B s\* 68. 157. 254. Diese Lesart ist von Abschreibern, welche den Satz nicht verstanden, geändert worden in *ἵνα καὶ* A 55. 106. 248. 261. 296. Kopt. und in *καὶ* (ohne *ἵνα*) s<sup>ca</sup> 23. 253 It. Arm. Syr<sup>hex</sup>. Zu *ἵνα* gehört *ἐπιβῇ*, nicht ein zu ergänzendes *σωθῇ* (Siegfried). Zu *καὶ ἄνθρωποι τέχνης* ist zu ergänzen *ἢ* oder *ἐπιβῇ*. In ungewöhnlichen Fällen darf also selbst einer, der keine Erfahrung in der Schifffahrt hat, ein Fahrzeug besteigen; Gott vermag ihn zu retten, wie es das Beispiel des Noe beweist (v. 6). Warum aber Gott gewollt hat, daß die Menschen auch die Kunst des Schiffsbaus und der Seefahrt erfanden, erklärt der Autor v. 5. *δέ* ist metabatisch. *σοφίας σου* B A min. It. Syr. Kopt. Aeth.; om. *σου* s 23 Arm. Syr<sup>hex</sup>. *ἀργά . . . ἔργα* ist Wortspiel. Die Wendung *ἔργα σοφίας* ist so allgemein, daß darunter nicht nur die von der göttlichen Weisheit dem Menschen verliehenen Fähigkeiten und Kräfte zu verstehen sind, sondern zugleich auch die Schätze, welche dieselbe bei der Erschaffung der Welt in verschiedenen Regionen der Erde ungleichmäßig verteilt, den Menschen aber zum Besitz gegeben hat (vgl. 9, 3; 10, 2). Beides soll nicht unbenutzt bleiben. Der Mensch soll seine Fähigkeiten gebrauchen, indem er Schiffe ersinnt, und ebenso liegt es in dem Plane Gottes, daß die Reichtümer, welche in diesem oder jenem Lande sich befinden, auch den Bewohnern anderer Gegenden zugute kommen (*μὴ ἀργὰ εἶναι*). Das Verlangen nach Erwerb (*ῥεξεις πορισμῶν*) führte den Menschen auf das Meer hinaus (v. 2); denn im Alter-

tum entschloß man sich zu einer längeren Seereise nur, wenn man Schätze zu gewinnen hoffte. Auch Reisen aus Gründen der Politik und kriegерische Expeditionen waren in letzter Linie von der ὄρεξις πορισμῶν veranlaßt. Um nun dem göttlichen Willen, wenn auch unbewußt, zu entsprechen (διὰ τοῦτο), wagen sich die Menschen auf das Meer und bleiben trotz aller Gefahr erhalten. Gott, der sie auf das Meer geführt hat, sorgt auch dafür, daß seine Absicht erfüllt werde, und obwohl gegenüber den mächtigen Wogen das Schiff einer Nußschale gleicht und nur wie ein Floß erscheint (σχεδία), das der Gewalt der Wellen preisgegeben ist, werden sie gerettet. διεσώθησαν ist gnom. Aor. und bezieht sich nicht auf die Rettung des Noe, wenigstens nicht in erster Linie. Die Wendung ἐλαχίστῳ ξύλῳ erinnert an die Gefahr der Schifffahrt, die im Altertum noch größer war wie heute. Vgl. Horaz. Od. I, 2, 9 ff :

Illi robur et aes triplex  
Circa pectus erat, qui fragilem truci  
Commisit pelago ratem  
Primus . . .

Daß es dem Willen Gottes entspricht, wenn der Mensch sich aufs Meer hinauswagt, und daß die göttliche Vorsehung ihn in den Hafen geleitet, zeigte sich bei der Rettung des Noe in der Sündflut. 6 Wie der Hagiograph, so berichtet auch Gen 6, 4. 5, daß vor derselben ein Riesengeschlecht auf Erden lebte. Es war übermütig (ὑπερηφάνων), indem es sich gegen Gott auflehnte (vgl. 3 Makk 2, 4). Die Arche glich gegenüber der gewaltigen Flut einem Floß — war sie doch nur ein „schwaches Holz“ (10, 4). Noe und die Seinigen waren „die Hoffnung der Welt“ (ἡ ἐλπίς τοῦ κόσμου), weil sie das Menschengeschlecht erhalten sollten; vgl. Vergil Aen. XII, 168: Ascanius magna spes altera Romae. αἰῶνι B<sup>a</sup> b A min.; τῷ αἰῶνι B\* s. σπέρμα γενέσεως bedeutet entweder „Same für neues Werden“ oder „Same für eine neue Generation“.

7 Auf dem Holze, durch das gerechte, Gottes Willen entsprechende Werke ausgeführt werden, ruht Gottes Segen (ἐβλόγηται ξύλον), so daß das, was mit ihm unternommen wird, von Erfolg begleitet ist. Dies ist auch der Grund (γὰρ), daß die Arche nicht unterging. Dieselbe sollte ja nach Gottes Heilsplan fromme Menschen vor dem Tode bewahren und damit das ganze Menschengeschlecht retten. Aber auch auf jedem anderen Fahrzeug, welches



einem gerechten Zwecke dient, ruht Gottes Segen, wie überhaupt auf jedem Dinge, welches in einer der Absicht Gottes entsprechenden Weise gebraucht wird, wie etwa dem Binsenkörbchen, in dem Moses ausgesetzt wurde, oder dem Stabe, mit dem derselbe seine göttliche Sendung vor dem Pharao beglaubigte (Ex 2, 3; 7, 8 ff.). Daher haben nicht mit Unrecht mehrere Kirchenväter und ältere wie neuere Exegeten diesen Vers per accommodationem sensus auf das Kreuz Christi bezogen. Eine Weissagung liegt freilich nicht vor, da aus dem Text nicht ersichtlich ist, daß der Schriftsteller auf dasselbe hinweisen will und durch den Hl. Geist darüber belehrt worden ist, daß einst durch ein Holz das Menschengeschlecht vor dem ewigen Verderben errettet werden sollte. Daher hat auch Grätz<sup>1)</sup> unrecht, wenn er den Vers als christliche Interpolation bezeichnet, die sich in den Zusammenhang nicht füge.

8 Während aber Gott das Holz segnet, das zu guten Werken benutzt wird, ist das Holz verflucht, welches ein Götzenbild vorstellt. In der LXX ist τὸ χειροποίητον sc. εἰδωλον Übersetzung für עֲבֹלָה „Nichtse“ (Lv 26, 1; Jes 2, 18; 10, 11; 19, 1; 31, 7; vgl. Jes 21, 9). Wiederholt werden in der Hl. Schrift die Götzen verächtlich „Werke von Menschenhand“ genannt (Dt 4, 28; 27, 15; Ps 113, 4 [12]; 134, 15; Jes 2, 8 u. ö.). 9 Weil dem Götzenbild die Ehre erwiesen wird, die Gott gebührt, muß dieser es hassen, aber ebenso den Verfertiger, welcher daran schuld ist. ἡ ἀσεβεία bezeichnet nicht den geistigen Zustand des ἀσεβῶν, sondern, wie aus 10a hervorgeht, sein Werk, und zwar nicht nur das Götzenbild (χειροποίητον), sondern überhaupt jedes Ding, das von ihm in böser Absicht hervorgebracht worden ist. 10 Dies kann man daraus ersehen (γὰρ), daß beide Strafe trifft. 11a It. in idolis nationum non erit respectus; obgleich non sich auch in den Mss findet, ist es wohl von Abschreibern hinzugefügt worden, die nicht erkannten, daß respectus (ἐπισκοπή) auch die strafende Heimsuchung bezeichnen kann (Reusch). Weil Gott über jedes gottlose Werk richtet, so auch über die Götzenbilder (καὶ ἐν εἰδώλοις). Im eigentlichen Sinne kann nur ein vernünftiges Wesen gestraft werden. Der Autor bedient sich einer Metapher: indem die Götzenbilder dem Untergange anheinfallen, werden jene gezüchtigt, die sie verfertigt haben und verehren. So prophezeit auch Jeremias, daß die Verfertiger der Götzenbilder zu Schanden werden und

<sup>1)</sup> Grätz, Geschichte der Juden III<sup>4</sup> (Leipzig 1888) 613.

diese selbst ihren Untergang finden würden (*ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀπολοῦνται* 19, 14, 15; vgl. Jer 46, 25; Ex 12, 12; Jes 30, 22; 31, 7). Die Götzenbilder sind *βδέλυγμα* „Greuel“ (in der LXX oft Übersetzung von *בְּדִלְיָמָא*), weil ihnen die Verehrung erwiesen wird, die Gott zukommt, noch dazu in dieser Welt, die von ihm erschaffen ist und in der alles ihm dienen muß (*ἐν κόσμῳ θεοῦ*). Wie schon Ezechiel betont, daß die Götzen den Israeliten ein Anstoß zur Verschuldung waren (7, 19, 20; 14, 3, 4, 7), so lehrt auch der Hagiograph, daß dieselben die Ursache sind, daß die Menschen von Gott abfielen und sich einem sittenlosen Lebenswandel hingaben (*εἰς σκάνδαλα καὶ εἰς παγίδα*). Nach dem Glauben der alexandrinischen Juden (vgl. Ps 95, 5 LXX: *πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια*; Jes 65, 11; Ps 106, 37; Bar 4, 7; Hen 19, 1; 99, 7; Jub 1, 11; 22, 17) und der Lehre des hl. Paulus (1 Kor 10, 20: *ἃ θύουσιν, δαιμονίοις θύουσιν*) standen die Götzenbilder in einer gewissen Beziehung zu den Dämonen, indem sie dieselben repräsentierten. Wenn nun die Götzenbilder vernichtet wurden, so konnte vor ihnen nicht mehr geopfert werden, und jene verloren die Ehren, die ihnen bis dahin erwiesen worden waren<sup>1)</sup>. Die vom Verfasser angekündigte Heimsuchung der Götzenbilder erfolgt, seit Christus auf Erden erschienen ist. Die Macht des Fürsten dieser Welt ist jetzt gebrochen, und durch die Verkündigung des Evangeliums wird der Kult der Götzenbilder zurückgedrängt.

**β) Einige Ursachen, die zur Verehrung der Bilder beigetragen haben (14, 12—20).**

14, 12 *Denn der Anfang des Abfalls war der Gedanke, Bilder herzustellen;  
Deren Erfindung aber war der Verderb des Lebens.*

13 *Denn sie waren weder von Anfang an,  
Noch werden sie ewiglich bleiben.*

14 *Denn [nur] durch den törichten Wahn der Menschen kamen  
sie in die Welt,  
Und deshalb ist ihnen ein jähes Ende zugebracht.*

15 *Von vorzeitiger Trauer verzehrt ließ nämlich ein Vater  
Ein Bild von dem [so] schnell verschiedenen Kinde machen.  
Den nunmehr verstorbenen Menschen verehrte er jetzt gleich  
einem Gotte*

<sup>1)</sup> F. X. Kortleitner, *De diis gentilium*, Oeniponte 1912, 146 sqq.  
A. Schaefer, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther, Münster 1903, 202.

- 14, 15 *Und ordnete für seine Untergebenen geheimen Kult und Weißen an.*  
 16 *Im Laufe der Zeit erstarkte dann die gottlose Sitte und wurde  
 wie ein Gesetz beobachtet,  
 Und den Bilderwerken wurden göttliche Ehren auf Befehl von  
 Fürsten erwiesen.*  
 17 *Da diesen die Menschen nicht persönlich huldigen konnten, weil  
 sie zu weit weg wohnten,  
 So machten sie sich aus der Ferne eine Vorstellung von ihrem  
 Äußeren  
 Und fertigten ein prächtiges Bildnis ihres verehrten Königs an,  
 Um dem Abwesenden mit allem Eifer zu schmeicheln, gleich  
 als ob er anwesend wäre.*  
 18 *Zur Steigerung der Verehrung aber trieb auch die, welche ihn  
 nicht kannten,  
 Der Ehrgeiz des Künstlers an.*  
 19 *Denn der bot, wohl um dem Herrscher zu gefallen,  
 Seine ganze Kunst auf, um die Ähnlichkeit noch schöner zu  
 machen.*  
 20 *Die Menge aber, hingerissen von der Anmut des Werkes,  
 Hielt den, der noch kurz zuvor als Mensch geehrt worden war,  
 nunmehr für einen Gegenstand der Anbetung.*

12 πορνεία kann wörtlich „Unzucht“ oder im übertragenen Sinne „Götzendienst“ bedeuten. In A. T. wird ja das Verhältnis zwischen Gott und Israel unter dem Bild einer Ehe beschrieben und der Götzendienst des Volkes als Hurerei gebrandmarkt (Dt 31, 16; Richt 2, 17; Jes 1, 21; Ez 16, 15 ff. u. ö.). Da nun der Hagiograph in diesem Abschnitte nicht zeigt, daß der Gedanke an Götzenbilder zur Unzucht führt oder umgekehrt Unzucht den Bilderdienst veranlaßt habe (ἀρχὴ πορνείας), sondern erst später (v. 24—27) diesen Gegenstand behandelt, und auch da nur darauf hinweist, daß der Bilderdienst die Unsittlichkeit gefördert habe, so ist πορνεία im übertragenen Sinne aufzufassen. Der Autor betrachtet ja auch das Heidentum als Abfall vom wahren Gott. Es ist nun zu fragen, ob ἀρχὴ πορνείας oder ἐπινοία εἰδώλων Subjekt ist, d. h. ob der Schriftsteller behauptet, daß der Anfang des Abfalles von Gott, der Götzendienst gleich bei seinem Entstehen, die Menschen auf den Gedanken brachte, Götzenbilder anzufertigen, oder aber ob er sagen will, daß die Menschen, als sie Götzenbilder ersannen, anfangen, Götzendienst zu treiben. Letzteres wäre

fast Tautologie; auch können die Menschen erst dann daran gedacht haben, sich Bilder als Kultobjekte zu machen, als sie bereits den wahren Gottesglauben verloren hatten (*πορνεία*). Somit ist *ἀρχὴ πορνείας* Subjekt. Die Stelle bedeutet also: Als die Menschen nicht mehr an Gott glaubten (*πορνεία*), machten sie sich sogleich (*ἀρχὴ πορνείας*) Götzenbilder (vgl. Ex 32), und dies wiederum hatte den sittlichen Niedergang zur Folge (*φθορὰ ζωῆς*). Letzteren Gedanken führt der Schriftsteller v. 21 ff. näher aus. V. 12 ist mit *γάο* an v. 11 angeschlossen. Der Verfasser will also zeigen, daß Bilder den Menschen verhängnisvoll waren. Da er nun hauptsächlich v. 15, 17 c d und 20 den Beweis hierfür erbringt, so bezieht sich *γάο* nicht lediglich auf v. 12, sondern auf den ganzen Abschnitt 12—20. 13 Zu *ἦν* ist Subjekt *εἰδωλά*, nicht *πορνεία*, wie sich aus 14 b (*αὐτῶν*) ergibt. Daß Menschen die Götzenbilder ersonnen haben, geht daraus hervor (*γάο*), daß dieselben nicht von Anfang an, d. i. seit die Menschen erschaffen sind, existieren. Auch nach der Gen waren die ersten Menschen Monotheisten (vgl. auch Röm 1, 21), und die Ethnographie und die Religionsgeschichte haben nicht zu beweisen vermocht, daß die Menschheit sich auf dem Wege von den niedrigsten Religionsformen zum Monotheismus emporgeschwungen habe. Weil Menschenwerk und widergöttlich, werden die Götzenbilder auch nicht immer sein. Jes 2, 20; 30, 22; 31, 7; Jer 10, 15 wird in ähnlichen Ausdrücken geweissagt, daß Israel auf die Götzenbilder verzichten werde. Der Hagiograph dehnt dies auf die Heidenwelt aus. Nach der Apokalyptik soll in der messianischen Zeit dem Götzendienst ein Ende gemacht werden. Der in unserer Stelle vorgetragene Gedanke ist messianisch, wenn auch der Autor den Messias nicht erwähnt. 14 Daß aber die Götzenbilder nicht von Anfang an waren und auch nicht immer sein werden, läßt sich daraus erkennen (*γάο*), daß sie ihren Ursprung in dem eitlen und törichten Wahn der Menschen haben (*κενοδοξία*), welche geliebte Tote und lebende Herrscher durch den Kult ihrer Bilder zu ehren glaubten. Weil diese damit Gott die schuldige Ehre entzogen (vgl. v. 21), mußte Gott ihr Ende beschließen. *κενοδοξία* wird als Subjekt aufgefaßt von It. Syr. Aeth. Syr.<sup>hex</sup>; dagegen spricht das folgende *αὐτῶν τέλος. εἰς κόσμον* B 68 ist nicht so gut bezeugt wie *εἰς τὸν κόσμον* s A min. Für letztere Lesart spricht auch 2, 24. Den Entschluß, die Götzenbilder zu vernichten, hat Gott von Ewigkeit her oder, menschlich gesprochen, in dem Augenblicke gefaßt, als der Abfall der Menschen



zum Polytheismus erfolgte. Daher geht aus den Worten des Autors nicht hervor, daß er auf einen baldigen Eintritt der messianischen Zeit gerechnet habe. *σύντομον* ist relativ zu verstehen: im Vergleich zu der wahren Gottesverehrung, welche in alle Ewigkeit dauern wird, ist dem Götzendienst eine kurze Frist beschieden, oder *σύντομον τέλος* bedeutet ein plötzliches, unerwartetes Ende. Die Macht des Götzendienstes war tatsächlich mit dem Tode Christi gebrochen. 15 Der Schriftsteller macht nun auf verschiedene Umstände aufmerksam, welche Veranlassung zum Bilderdienst gegeben haben: 1) Zur Erinnerung an verstorbene Angehörige wurden Bilder angefertigt und zuerst freiwillig, dann auf Befehl des Herrschers verehrt (15. 16). 2) Dem Herrscher suchte man dadurch zu schmeicheln, daß man sein Bild aufstellte und zum Gegenstand des Kultus machte (17). 3) Zur Verbreitung des Bilderdienstes trug viel bei das Bemühen der Künstler, ein möglichst schönes Bild herzustellen (18—20). Es wird oft behauptet, daß der Hagiograph sich an Euhemerus anschließe, welcher in den Göttern alte Könige erblickt, denen wegen ihrer hervorragenden Verdienste nach ihrem Tode göttliche Ehren erwiesen worden seien. Die Aufgeklärten unter den Griechen, welche an die Götterwelt nicht mehr glaubten, sahen also im Ahnenkult Anfang und Ursache der Religion. Damit waren aber höhere Wesen, welche in die Geschichte der Welt und des Menschen eingreifen konnten, geleugnet. In den Augen des Hagiographen dagegen ist der Polytheismus ein Abfall vom Monotheismus, der vor ihm da war und als die wahre Religion immer sein wird. Er will nicht erörtern, welche Gründe die Menschheit zum Abfall von Gott verleitet haben, sondern nur an einzelnen Beispielen zeigen, welche Momente zur Anfertigung und Verehrung von Bildern beigetragen haben. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß man besonders zur Zeit des Verfassers Menschen, Lebende wie Verstorbene, unter die Götter versetzte und ihren Bildsäulen Verehrung erwies, und sicher trug dies dazu bei, die Zahl der Götter zu vermehren und die religiösen Vorstellungen noch weiter herabzudrücken. 15a Die Trauer des Vaters heißt „unzeitig“ (*ἄωρον πένθος*), weil sie durch den allzu frühen Tod des Kindes veranlaßt ist (Hypallage). Die Lesart *ἐτίμησαν* 15c wird nur von B und Aeth. geboten. Unter den *τελευταί* sind wohl gottesdienstliche Gebräuche zu verstehen wie 12, 4; vgl. die Wendung *ἐθροσκεύετο* 16b. Anfangs wurden die Bilder der Toten nur von den Mitgliedern der Familie und von

der Dienerschaft verehrt (τοῖς ὑποχείροις). 16 Diese Gepflogenheit aber bürgerte sich ein, zunächst in privaten Kreisen (ὡς νόμος ἐφνύλαχθη), um dann durch den Befehl der Herrscher sanktioniert und für pflichtmäßig erklärt zu werden. Der Aor. ἐφνύλαχθη berichtet, das Imperf. ἐθροησκεύετο gibt an, daß der Kult des Toten nunmehr fort dauerte. Der Leser konnte sich hier an konkrete Fälle erinnern. Wie ein Kommentar zu unserer Stelle erscheint nämlich eine Mitteilung bei Fulgentius: Diophantus... ait, Syrophanem Aegyptium, familia substantiaque locupletem, filium genuisse, isque dum adversis fortunae incursibus raperetur, patri crudele geminae orbitatis dereliquit elogium... denique doloris angustia, quae semper inquit necessitatis solatium, filii sibi simulacrum in aedibus instituit... denique idolum est... namque universa familia in domini adulatione aut coronas plectere aut flores inferre aut odorama simulacro succendere consueverat... florum atque thuris offerebant (sc. servi) munuscula, timoris potius effectu quam amoris adfectu<sup>1)</sup>. Im Jahre 238 beschlossen die ägyptischen Priester, der Prinzessin Berenice, der als Kind verstorbenen Tochter des Ptolemäus III und seiner Gemahlin Berenice, eine Statue im Tempel zu Kanopus, der zu den ersten Heiligtümern des Landes gehörte, neben dem Bilde des Osiris aufzustellen<sup>2)</sup>. Später konsekrierte Cicero seine verstorbene Tochter Tullia: Te omnium doctissimam adprobantibus diis immortalibus ipsis in eorum coetu locatam ad opinionem omnium mortalium consecrabo<sup>3)</sup>.

17 Nachdem der Schriftsteller darauf hingewiesen hat, daß die Herrscher zur Ausbreitung und Einbürgerung des Kultes Verstorbener durch ihre Autorität viel beigetragen haben, erinnert er daran, daß sie selbst von ihren Untertanen, welche ihnen schmeicheln wollten, göttlich verehrt wurden, und daß dieselben ihre Bilder zum Gegenstand des Kultus machten, da die Herrscher nicht überall anwesend waren. Nur wenige hatten ja ihren König vor Augen (ἐν ὄψει = coram) und konnten ihn in eigener Person verehren; die meisten lebten nicht am Orte seiner Residenz (διὰ τὸ μακρὸν οἰκεῖν<sup>4)</sup>). Sie suchten sich daher zunächst in der Phan-

<sup>1)</sup> Fulgentius, Mythologicon lib. I cap. 1 (ed. van Staveren 1742 p. 622 ff.) [Auctores mythographi latini].

<sup>2)</sup> Dittenberger, Orientis graeci inscriptiones selectae I (Lipsiae 1903) 56, 46—75. Erman<sup>2</sup> 229. <sup>3)</sup> Lactant. Instit. I, 15, 20.

<sup>4)</sup> Das Wortspiel ἐν ὄψει — ὄψιν ahmt Farrar geschickt nach: visibly — visage.

tasie das Äußere des Herrschers vorzustellen (*ἀνατυπωσάμενοι τὴν ὄψιν*), der so weit entfernt war (*πóρρωθεν* = *τὴν πόρρω οὖσαν* ist Attraktion des Ortsadverbiums; vgl. Blaf<sup>2</sup> 263), und fertigten dann ein Bild von ihm, welches auch dem Auge sichtbar und prächtig anzusehen war (*ἐμφανῆ*). *διὰ τῆς σπουδῆς*: om. *τῆς* A 55. 106. 157. 254. 261; *τὸν ἀπόντα ὡς παρόντα*: vice v. *ς* 23. 106. 157. 253 Syr<sup>hex</sup>; *κολαρεύωσαν* B *ς* 23. 68. 253. 296, *κολαρεύωσι* A min.

**18–20** *ἡ τοῦ τεχνίτου*: praem. *μετὰ τοῦτο* 253 Kopt. Arm. Syr<sup>hex</sup>. Der Künstler ließ sich von Ehrgeiz leiten (*φιλοτιμία*), freilich nicht von jenem Ehrgeiz, welcher sich bemüht, ein dem Original ähnliches Bild zu liefern, sondern von dem, welcher den persönlichen Vorteil sucht und bei dem Herrscher sich in Gunst setzen will. Da er deshalb eine möglichst schöne Statue herstellte, trug er zu einer Steigerung der Verehrung bei (*ἐπίτασις*), indem auch solche, welche zwar den Namen und die Taten des Herrschers kannten, ihn aber noch nicht gesehen hatten und daher auch nicht wußten, wen die Bildsäule vorstellen sollte (*τοὺς ἀγνοοῦντας*), derart durch ihr die Sinne berückendes Äußere gefangen genommen wurden, daß sie dieselbe und damit den Herrscher göttlich verehrten (*σέβασμα ἐλογίζαντο* 20). **19** „Mit Gewalt suchte der Künstler die Ähnlichkeit zum Schöneren zu erzwingen“, d. h. er gab sich alle mögliche Mühe, die Ähnlichkeit nicht nur zu erreichen, sondern das Bild noch schöner zu machen als das Original war. *τάχα* enthält eine Milderung des Urteils wie 13, 6. Der Autor will es nicht als absolut sicher, sondern nur als Vermutung hinstellen, daß der Künstler die Absicht hatte, die Gunst des Königs durch seine Arbeit zu gewinnen: *κρατιοῦντι ἀρέσαι*. Aus dieser Wendung ergibt sich auch, daß es sich nicht um den Kult des toten Herrschers handelt, sondern um den des lebenden. Durch nichts ist angedeutet, daß zwischen der Errichtung der Bildsäule und ihrer Verehrung seitens der Menge der Tod des Herrschers eingetreten sei. **20** *πρὸ ὀλίγου* bezieht sich auf die Zeit vor Errichtung der Bildsäule; bis dahin sahen die Untertanen (*πληθος*) in dem Herrscher zwar ihren Herrn, aber doch nur einen Menschen.

In Ägypten hat man schon in ältester Zeit dem lebenden König den Titel eines „Guten Gottes“ gegeben und ihn als „lieben Sohn der Götter“ bezeichnet. Die Vergötterung der Pharaonen hatte ihren Ursprung in dem Servilismus der Untertanen,

welche ihren Herrschern schmeicheln wollten <sup>1)</sup>. Auch die Perser umgaben ihren König mit göttlichem Nimbus. In der hellenistischen Zeit gelangte der Herrscherkult zur vollen Blüte, und Kornemann <sup>2)</sup> hat gezeigt, daß die Verehrung der Herrscher der Initiative der Regierten entsprang, und daß erst später die offizielle Einführung des Kultus durch die Herrscher erfolgte. In Griechenland pflegte man in der klassischen Zeit hervorragende Personen nach ihrem Tode zu Halbgöttern, Heroen, zu erheben. Seit dem 4. Jahrh. wurden von den Griechen, zuerst auf den Inseln und in Kleinasien, Lebende mit Ehren überhäuft, wie dieselben eigentlich den Göttern zukamen, aber sie wurden nicht als Götter, sondern nur als *σύνναοι* oder *σύνθηγοι* der Götter erklärt. Der antike staatliche Herrscherkult, der nicht hellenisch, sondern hellenistisch ist, wurde Alexander d. Gr. nach seinem Tode zuteil. Die Diadochen, die zum Teil ihr Geschlecht an einen Gott angeknüpft haben, empfingen in der ersten Generation nach ihrem Tode offiziell göttliche Verehrung. Aber noch lange bestand die Auffassung, daß die konsekrierten Herrscher nicht Götter, sondern Halbgötter seien. Als erster hat Ptolemäus II Philadelphus seine Eltern konsekriert und ihnen den Titel *θεοὶ σωτῆρες* verliehen, aber auch, gleichfalls als erster, die offizielle Verehrung des lebenden Herrschers in den Staatskult eingeführt, nachdem er seine Gattin und Schwester Arsinoe apotheosiert hatte. So entstand 271/0 der Kult der *θεοὶ ἀδελφοί*, dem unter Ptolemäus III der Kult der *θεοὶ εὐεργέται* folgte. Sogar die ägyptischen Priester erkannten die Ptolemäer als Götter an zum Dank dafür, daß diese den ägyptischen Göttern Tempel bauten und restaurierten und für ihren Kult Sorge trugen <sup>3)</sup>. Bei den Seleuziden wurde die Vergötterung der Herrscher noch energischer durchgeführt als bei den Ptolemäern. Bei diesen kam der Titel *θεός* zum irdischen Namen hinzu; der syrische König wurde als ein bestimmter Gott bezeichnet; Seleukos wurde Zeus Nicator, Antiochus I Apollo Soter, Antiochus II allgemein „Gott“ genannt. Dieser letztere ordnete auch den Kult des lebenden Herrschers an. Während den Ptolemäern von den ägyptischen Priestern die göttliche Würde verliehen wurde, machten die Seleuziden den Anspruch, eo ipso

<sup>1)</sup> Erman <sup>2</sup> 48 f. 66.

<sup>2)</sup> Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte. (Klio) Beiträge zur alten Geschichte I (1901) 51—146.

<sup>3)</sup> Erman <sup>2</sup> 229.



eine Erscheinung der Gottheit zu sein. Antiochus IV bezeichnete sich auf seinen Münzen als *θεὸς ἐπιφανής*, und dieser Titel wurde nun von einer ganzen Reihe seleuzidischer Könige geführt. Antiochus I von Commagene (ca. 69 bis Mitte der dreißiger Jahre v. Chr.) nannte sich *θεὸς δίκαιος ἐπιφανής*. Als die Römer den Orient allmählich sich unterwarfen und ihre Statthalter an die Stelle der Könige traten, wurden auch diesen von der an den Herrscherkult gewöhnten Bevölkerung göttliche Ehren zuerkannt, bis schließlich Julius Caesar, wie einst die Seleuziden, als *θεὸς ἐπιφανής* verehrt wurde. Die weitere Entwicklung wird dargestellt von H. Heinen<sup>1)</sup>.

γ) Der verderbliche Einfluß des Götzendienstes auf die Sittlichkeit  
(14, 21—31).

- 14, 21 *Dies wurde nun dem Leben zum Fallstrick,  
Daß die Menschen, dem Unglück oder der Fürstenmacht sich  
fügend,  
Den Namen, der nur einem zukommt, Steinen und Holz beilegten.*
- 22 *Dann begnügten sie sich nicht mit den irrigen Anschauungen,  
die sie von Gott hatten.  
Nein, in dem großen Kriege ihrer Unwissenheit dahinlebend  
Bezeichnen sie so große Übel [noch] als ein Glück.*
- 23 *Denn da sie kindermörderische Opfer oder verborgene Mysterien  
Oder tolle Orgien unter absonderlichen Gebräuchen feiern,*
- 24 *Achten sie nicht auf die Reinheit des Lebens und der Ehen,  
Sondern einer tötet menschlins den andern oder kränkt ihn  
durch Ehebruch.*
- 25 *Alles ohne Unterschied beherrscht Blutdurst und Mord, Diebstahl und Betrug,  
Verführung, Treulosigkeit, Aufruhr, Meineid,*
- 26 *Beunruhigung der ehrlichen Leute, (26) Vergessen der Wohltaten,  
Befleckung der Seelen, widernatürliche Unzucht,  
Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifung.*

<sup>1)</sup> H. Heinen, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes. Chronolog. Übersicht von 48 v. Chr. bis 14 n. Chr. Klio. Beiträge zur alten Geschichte XI (1911) 129—177. Zu dem Titel *ἐπιφανής* vgl. Schürer I<sup>4</sup>, 192 A. 21 und die hier angeführte Lit. Vgl. noch Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur<sup>2</sup>, 123. — Die Stelle in Sap ist also keineswegs ein Beweis dafür, daß der Hagiograph an Caligula gedacht habe, der von den Juden göttliche Verehrung beanspruchte.

- 14, 27 *Denn die Verehrung der namenlosen Götzen  
Ist alles Übels Anfang, Ursache und Ende.*
- 28 *Denn sie rasen bei ihren Lustbarkeiten oder prophezeien Unwahres  
Oder führen ein ungerechtes Leben oder schwören leichtfertig  
falsche Eide.*
- 29 *Da sie nämlich auf die Leblosigkeit ihrer Götzen bauen,  
Erwarten sie keine Strafe für ihre falschen Eide.*
- 30 *Gleichwohl wird sie die gerechte Strafe für die doppelte Sünde  
treffen,  
Daß sie, da sie Götzen verehrten, verkehrte Anschauungen von  
Gott hatten,  
Und daß sie ungerecht und arglistig schwuren und alles Heilige  
mißachteten.*
- 31 *Denn nicht die Macht [der Gottheiten], bei denen sie schwören,  
Sondern die den Sündern gebührende Strafe ist es,  
Welche immer dem Fehltritt der Ungerechten nachfolgt.*

21 Indem der Autor nun dazu übergeht, den Einfluß des Götzendienstes auf die Sittlichkeit zu beschreiben, erinnert er kurz an das, was zum Götzendienst Anlaß gab und damit auch den Verderb der Sitten ( $\tau\omega\ \beta\acute{\iota}\omega\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\nu\epsilon\delta\omicron\rho\omicron\nu$ ) herbeiführte, an den Tod geliebter Personen (v. 15;  $\sigma\upsilon\mu\phi\omicron\rho\omicron\tilde{\alpha}$ ), an die Autorität der Machthaber (v. 16) und an den Servilismus der Untertanen (17—20;  $\tau\upsilon\sigma\alpha\nu\nu\acute{\iota}\delta\iota$ ).  $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  ist zeugmatisch auch auf  $\sigma\upsilon\mu\phi\omicron\rho\omicron\tilde{\alpha}$  bezogen. Wie durch die Rücksicht auf den König, so ließen sich die Menschen durch Schicksalsschläge zur Verehrung von Standbildern bestimmen.  $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$  weist auf die in dem mit  $\delta\tau\iota$  beginnenden Satz angegebenen Beweggründe zum Götzdienst hin. Gebilden von Holz und Stein (vgl. 13, 10 ff.) wurde von den Götzendienern der nicht mitteilbare Name Gottes ( $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omega}\nu\eta\tau\omicron\nu\ \delta\omicron\nu\omicron\mu\alpha$ ) beigelegt, nicht der Name „Jahve“, da ja Heiden in Frage kommen, sondern der Name „Gott“, der ihm allein gebührt, nicht aber einem Geschöpfe (vgl. Jes 42, 8).  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  heißt entweder die Lebenden (wie 10, 8) oder die Lebensführung. Da der Verfasser im folgenden die Sünden, welche die Götzendiener begehen, aufzählt, so ist die letztere Bedeutung vorzuziehen. V. 21 enthält das Thema zu der folgenden Darstellung. 22 Als die Menschen sich Götzenbilder gemacht hatten, da ( $\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha$ ) begnügten sie sich nicht damit, von Gott eine falsche Vorstellung zu haben ( $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\nu$ ,  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \pi\acute{\omicron}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ ), sondern ergaben sich allen Lastern,

ja sie fühlten sich in ihren Sünden noch wohl. Auf ihre verkehrte Lebensauffassung weist der Schriftsteller nachdrücklich hin durch die Konstruktion des Satzes: *κατὰ εἰρήνην προσαγορεύουσιν* Prädikat, *ζῶντες* Partic. coniunct. 22b *ἐν μεγάλῳ*  $\mathfrak{s}^{ca}$  A C 157. 248. 254. 296 It. Kopt. Arm. Aeth.; om. *ἐν* B 23. 55. 68. 106. 261. (253) Syr. (vgl. Holtzmann 56); *μεγάλως*  $\mathfrak{s}^*$  Syr<sup>hex</sup>; es ist zu lesen *ἐν μεγάλῳ*. — Das Leben der Gottlosen gleicht einem großen Kriege. Da sie in Sünden und Lastern dahinleben (*τὰ τοσαῦτα κακά*), haben sie keinen Frieden. Ihr Dasein ist erfüllt von Unruhe und Ungemach, sie müssen aller wahren Freuden entbehren, um zuletzt den „Tod“ zu finden, die Verwerfung im Jenseits und oft ein frühes Lebensende als Folge ihrer Ausschweifungen. Daher kann der Verfasser das lasterhafte Leben einen „Krieg“ nennen, zudem im A. T. der Friede ein Bild alles irdischen Glückes ist. Das Schlimmste ist, daß die Götzendiener ihr Unglück nicht einsehen, ja ihr sündhaftes Leben als den Inbegriff aller Wonne betrachten (*εἰρήνην προσαγορεύουσιν*). Soweit aber geht ihre Verworfenheit, daß sie sogar Kinder den Göttern als Opfer darbringen (vgl. 12, 5). 23 Die Menschenopfer (*τεκνοφόνους τελετάς*) waren über die ganze Erde verbreitet und fanden sich nicht nur wie noch heute bei den afrikanischen Völkern und den Polynesiern, sondern auch bei den Slaven, Germanen und Azteken. Diese Völker lagen freilich nicht in dem Gesichtskreis des Verfassers, wenn auch der Hinweis, daß die Abkehr vom wahren Gott und der Abfall zum Götzendienst selbst Menschenopfer im Gefolge hat, auch für diese Völker zutrifft. Hingegen hatte der Hagiograph Kunde von dem Opferkult der Mittelmeervölker und der Semiten. Daß die Ägypter ihren Göttern Menschen geschlachtet haben, ist trotz des Zeugnisses alter Schriftsteller höchst zweifelhaft<sup>1)</sup>. Dagegen kannten die Perser die Menschenopfer (Herod. VII, 114. 180; III, 35). Daß die Kanaaniter ihren Göttern Kinder opferten, hat der Autor bereits gerügt (12, 5)<sup>2)</sup>. Überhaupt bildeten in den semitischen Religionen die Menschenopfer einen wesentlichen Teil des Kultus und fanden daher auch bei den Israeliten Eingang, so oft dieselben von Jahve abfielen

<sup>1)</sup> Mader, Die Menschenopfer 23 ff. Reitzenstein, Zwei rel.-gesch. Fragen 8. Dagegen Erman<sup>2</sup> 59 A. 7. v. Orelli, Allgem. Religionsgesch. I<sup>2</sup> (1911) 179.

<sup>2)</sup> Mader a. a. O. 75–77. Vincent, Canaan 188 ff.

und den Göttern ihrer Nachbarn dienten<sup>1)</sup>. Dieser schrecklichen Sitte huldigten die Phönizier, sowie die Punier und besonders die Karthager und die phönizischen Kolonien<sup>2)</sup>. Bei den Galliern spielten die Menschenopfer, welche von den Druiden vollzogen wurden, im offiziellen Kult eine große Rolle, aber auch privatim wurden sie dargebracht<sup>3)</sup>. Noch unter Augustus scheinen dieselben vorgekommen zu sein, und erst Strabo berichtet, daß die Römer dieser barbarischen Sitte ein Ende gemacht hätten<sup>4)</sup>. Bei den Griechen kamen nicht nur bei außerordentlichen Gelegenheiten, sondern auch sonst Menschenopfer vor. Erst die strengen Gesetze des Kaisers Tiberius scheinen dem grausamen Brauch im allgemeinen Einhalt getan zu haben, doch wurden in Arkadien zu Ehren des Zeus Lykaeos noch im 2. Jahrh. n. Chr. Menschen geopfert, und auf den griechischen Inseln war noch in den spätesten Zeiten diese Barbarei nicht vollständig erloschen<sup>5)</sup>. In Rom wurden durch die sibyllinischen Bücher mindestens zweimal Menschenopfer angeordnet, und wenn dieselben auch durch einen Senatsbeschluß vom Jahre 79 v. Chr. verboten wurden, so wurden doch bis ins 3. Jahrh. n. Chr. zu magischen Zwecken Kinder den Göttern dargebracht. Cicero warf dem Vatinius vor: „Du pflegst die Geister der Toten heraufzubeschwören und den Göttern der Unterwelt Eingeweide der Knaben zu opfern“<sup>6)</sup>. Catilina ließ seine Genossen auf die Eingeweide eines geschlachteten Knaben schwören, worauf man dieselben verspeiste<sup>7)</sup>. Kaiser Elagabal opferte die schönsten Knaben, die er aus ganz Italien zusammenbringen ließ, um aus ihren Eingeweiden Orakel zu erhalten<sup>8)</sup>. Ähnlichem Wahn waren Nero, Julian, Valerian verfallen<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Mader a. a. O. 1—4. 146—180.    <sup>2)</sup> a. a. O. 78—85.

<sup>3)</sup> Caes. Bell. Gall. VI, 16.

<sup>4)</sup> Art. Druidae bei Pauly-Wissowa, RE V<sup>2</sup>, 1730 ff.

<sup>5)</sup> Clem. Al. Protrept. 3, 42 ff. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer<sup>2</sup>, München 1898, 114 ff. [Iwan Müllers Handb. des klass. Altert. V, 3.] Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, (I. Müllers Handb. V, 2) II, 799. 922 ff.

<sup>6)</sup> Cic. In Vatini. c. 6.

<sup>7)</sup> Dio Cassius 37, 30.    <sup>8)</sup> Ebd. 79, 11.

<sup>9)</sup> Wissowa, Religion und Kultus der Römer<sup>2</sup> 420 f. Mader a. a. O. 57 ff. Zu den Menschenopfern der Griechen und Römer vgl. noch Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums, Regensburg 1857, 205. 493. Reiches Material über die Menschenopfer ist gesammelt bei P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877.



Ferner wirft der Hagiograph den Heiden vor, daß sie verborgenen Geheimkulten (*κρύφια μυστήρια*) ergeben seien. *μυστήριον* und *τελετή* sind nicht feste Begriffe. Beide bezeichnen die kultische Handlung, und zwar besonders die gottesdienstliche (so 12, 4), wie eine jede Zauberhandlung. Bei ersterem Ausdruck spielt die Vorstellung des Geheimnisvollen mit hinein<sup>1)</sup>. Das A. T. spricht wiederholt von magischen Gebräuchen, wenn es Kinderopfer erwähnt (Dt 18, 10; 2 Kg 17, 17; 21, 6; 2 Chr 33, 5. 6). Die Verbindung zwischen Kinderopfern und Wahrsagerei oder Totenbeschwörung finden wir auch sonst<sup>2)</sup>. Man kann wohl annehmen, daß der Verfasser solche Verirrungen mit im Auge hatte; diese waren tatsächlich *κρύφια μυστήρια*. Doch ist dieser Ausdruck nicht zu eng zu fassen, sondern in dem Sinne zu verstehen, welchen man gewöhnlich ihm gab, also auf die Mysterien zu deuten. Dafür spricht, daß sofort die Aufzüge erwähnt werden, welche mit diesen verbunden waren. Die berühmtesten der griechischen Mysterien waren die eleusinischen. In der griechisch-römischen Welt hatten aber in jener Zeit auch die orientalischen Mysterien, die der syrischen, persischen und ägyptischen Götter, große Verbreitung erlangt. Bei denselben wurden den Eingeweihten (*μύσται*) Belehrungen gegeben über das Wesen der Götter, und da die orientalischen Gottheiten Verkörperungen der Natur waren, insbesondere ihrer Zeugungskraft, so wurden bei den Zusammenkünften der Mysten die anstößigsten Schaustellungen und Zeremonien vorgenommen. Mit ihren nächtlichen Tänzen und sinnlichen Ausschweifungen hatten die Mysten wirklich Grund, das Licht zu scheuen. Der Ausdruck *κρύφια* erinnert besonders daran, daß bei den Versammlungen große Zügellosigkeit herrschte. Welche Gefahr diese geheimen Feiern für den Staat und die Familie bedeuteten, trat mit erschreckender Deutlichkeit zutage, als der römische Senat im Jahre 186 v. Chr. auf eine Anzeige hin sich auf Untersuchung über den Bacchuskult veranlaßt sah (Liv. 39, 8). Clem. Al. entwirft ein erschütterndes Bild von den sittenlosen Vorgängen bei den Mysterien<sup>3)</sup>. Unter *κῶμοι* sind Aufzüge zu verstehen, welche junge berauschte Menschen nach einem Gastmahl unter Musik und Tanz abhielten, speziell das übermütige Maskentreiben, das zu Ehren des Dionysos, aber auch zu Ehren an-

<sup>1)</sup> Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 95.

<sup>2)</sup> Strabo IV, 4. Diodor V, 31.

<sup>3)</sup> Clem. Al. Protrept. 2, 11 ff.

derer Götter stattfand, wobei die Feststimmung sehr schnell zu Zügellosigkeit führte, indem Männer und Frauen sich unter dem Vorwande, die Götter zu ehren, den niedrigsten Lüsten und unnatürlichen Ausschweifungen hingaben. In Rom entwickelte sich aus dem religiösen Geheimbunde sogar eine Verbrecherbande, weshalb der Senat im Jahre 186 die Bacchusfeier im ganzen römischen Machtbereich verbot. Daß der Schriftsteller ähnliche „religiöse“ Festfeiern meint, geht daraus hervor, daß er die *κῶμοι* als Gebräuche bezeichnet, die man als durch uraltes Herkommen geheiligt ansehe (*θεσµῶν*). Mit dem Ausdruck *ἐμμανεῖς* weist er auf die wilde Ausgelassenheit hin, welche bei jenen Aufzügen herrschte. Die Teilnehmerinnen hießen ja wegen ihres wie wahn sinnigen Benehmens Maenaden (*μαίνομαι*). *ἐξ ἄλλων* würde bedeuten: nach anderen Gebräuchen als den erwähnten *τελεταί* und *μυστήρια* fanden die Aufzüge statt. Da dies sinnlos ist, so empfiehlt es sich zu lesen *ἐξ ἄλλων*: „absonderlich, abenteuerlich“ (It. om. *ἐξ ἄλλων θεσµῶν*). *ἄγορτες* ist kausal; die Mysterien mit ihren wüsten Feiern sind die Ursache des sittlichen Verderbens, des Mordes und der Unzucht. 24 Von den nach Rom verpflanzten Bacchanalien berichtet Livius (39, 8), daß es für diejenigen, welche erst einmal in dieselben eingeweiht waren, kein Entrinnen mehr gab. Wer in seiner Hoffnung, die Sehnsucht des Herzens nach der Vereinigung mit der Gottheit befriedigen zu können, getäuscht, Miene machte, dem wüsten Treiben den Rücken zu kehren, der wurde beseitigt, und es hieß, die Götter hätten ihn entführt. Die religiösen Geheimbünde aber scheuten sich auch nicht, am Leben und Eigentum nicht beteiligter Bürger sich zu vergreifen durch Meineid und Meuchelmord (*ἕτερος δὲ ἕτερον λοχῶν ἀναιρεῖ*). *νοθεύειν* bedeutet „unecht machen“, hier „im Ehebruch erzeugte Kinder (*νόθοι*) unterschieben“. Die Mysterien förderten ja die Sittenlosigkeit. Da *νοθεύων ὀδυνᾷ* parallel ist zu *οὔτε γάμος καθαρὸς φυλάσσουνσιν*, so korrespondiert *λοχῶν ἀναιρεῖ* mit *οὔτε βίους καθ. φυλ.* Diese Wendung bezieht sich also speziell auf die Befleckung mit Blutschuld. 25 Das ganze Heidentum, das ganze Leben der Heiden (*πάντα*), ist eine Reihe von Sünden und Verbrechen<sup>1)</sup>. Der Autor führt nun die Laster und Vergehen auf, welche der Götzendienst im Gefolge hat. Ein ähnliches Bild ent-

<sup>1)</sup> Bois 405 f. und Siegfried wollen die nur von 23 gebotene Lesart *πάντας* verteidigen.

wirft der hl. Paulus Röm 1, 26—31; vgl. dazu die Aufzählung der Laster Gal 5, 19—21; 2 Kor 12, 20; 1 Tim 1, 9. 10. Der Verfasser nennt zunächst die Sünden gegen das Leben des Nächsten, αἵμα καὶ φόρος, sodann die Vergehungen gegen das Eigentum, κλοπή, d. i. Wegnahme fremden Gutes, und δόλος, Schädigung des Mitmenschen durch Betrug. Hierauf führt er andere Verfehlungen gegen den Nächsten an und weist zuletzt auf die Unkeuschheits-sünden hin. φθορά bedeutet nicht Sittenverderbnis (v. 12), sondern Schädigung des Nächsten durch Verführung zur Sünde, vielleicht auch Bestechung der Richter und der Zeugen. Unter ἀπιστία ist die Verletzung des geschenkten Vertrauens durch Nicht-erfüllung der übernommenen Verpflichtungen zu verstehen. τάραχος heißt „Unordnung“, hier wegen des Zusammenhanges Störung aller geordneten Lebensverhältnisse. θόρυβος ἀγαθῶν bedeutet wohl „Beunruhigung der Guten“ durch Verfolgung seitens der Lasterhaften, da in der Zeit, da das Buch geschrieben wurde, die Juden von den Heiden viele Drangsale zu erleiden hatten, nicht aber „Störung der Güter“ d. i. Unsicherheit des Eigentums, weil hierauf der Verfasser bereits hingewiesen hat (κλοπή καὶ δόλος), auch nicht „Störung d. i. Hemmung aller guten Bestrebungen“ durch Verführung und Verfolgung (vgl. φθορά). 26 ἀμνησία B s\* 68. 261, ἀμνησία s<sup>c</sup>a A C min. Obwohl die erstere Form seltener ist, dürfte die letztere vorzuziehen sein, weil dieselbe 19, 4 von allen Codd. geboten wird. Die Lesart der It. Dei immemoratio ist durch falsche Auflösung entstanden: doni (= χάριτος) — do-mini — di — dei (Gutberlet). Die Mss. haben Dei und Domini (Reusch). Unter Befleckung der Seelen (ψυχῶν μασμός) sind Unkeuschheitssünden zu verstehen, von denen die schwersten im folgenden hervorgehoben werden. Der widernatürliche Geschlechts-verkehr (γενέσεως ἐναλλαγῇ, Sodomie) war im heidnischen Alter-tum weit verbreitet und wurde fast nicht mehr als Schande an-gesehen, wie die Rechtfertigung desselben durch einen Mann wie Plato beweist. Doch wurde er anderseits nicht nur von christ-lichen, sondern auch von heidnischen Schriftstellern gebrandmarkt. γάμων ἀταξία ist die Störung des ehelichen Verhältnisses durch Entfremdung der Gatten und durch eheliche Untreue: μοιχεία καὶ ἀσέλγεια, Ehebruch und Ausschweifung. Philo spricht von „Ein-tagsehen“ (μεθημερινοὶ γάμοι de cherub. 27). Wollte man an-nehmen, daß der Autor mit ἀσέλγεια eine bestimmte Art von Sünden im Auge hat, so wäre an Blutschande zu denken, da

Ehebruch und Sodomie bereits genannt sind. **27** Alle diese Laster sind Folgen des Götzendienstes. Zwar wurden auch Sünden begangen, bevor derselbe einriß — verfehlten sich ja schon die Stammeltern —, aber erst als man von Gott abfiel und den Göttern diente, begann die Lasterhaftigkeit in der Welt überhand zu nehmen (*ἀρχή*; vgl. *πάντα ἐπιμιξ ἔχει* v. 25). Der Götzdienst war auch die Ursache aller Sünden (*αἰτία*) und zugleich ihr Gipfel (*πέρας*); denn wer Gott leugnet und Götzen verehrt, ist zu jeder Schandtath fähig und frevelt nicht nur gegen Menschen, sondern gegen Gott selbst. *ἀνώνυμα εἰδωλα* sind entweder Götzen, die den Namen „Gott“ nicht verdienen, weil sie in Wirklichkeit nicht Gott sind, oder Götzen, die man nicht einmal nennen sollte (It. infandorum idolorum); vgl. Ex 23, 13; Dt 12, 3; Os 2, 17; Ps 15, 4. Mit dem parallelen Ausdruck *ἀνώνυμοι θεαί* bezeichneten die Griechen die Erinyen. V. **28** bringt der Hagiograph Beispiele (*γάρ*) dafür, daß der Götzdienst alle Übel im Gefolge hat. Die Wendung *εὐφροαινόμενοι μεμῆνασιν* erinnert an *ἐμμανεῖς κόμους ἄγοντες* v. 23, bezieht sich also auf die sündhaften Lustbarkeiten, die mit den Mysterien verbunden waren. Mit dem Ausdruck *προφητεύουσιν ψευδῇ* weist der Autor auf die Orakel hin, welche häufig bei den Menschenopfern (*τεκνοφόνους τελετάς* v. 23) erteilt wurden, aber auch auf alle anderen Verkündigungen der Zukunft durch die orientalischen Wahrsager und Sterndeuter, welche damals sich eines großen Zuspruches und reicher Einnahmen erfreuten. Die Worte *ζῶσιν ἀδίκως* fassen die v. 24—26 aufgezählten Laster zusammen. Aus denselben hebt der Autor den Meineid (*ἐπιουρκία*) besonders hervor, um darauf aufmerksam zu machen, daß niemand, der im Vertrauen auf die Ohnmacht der Götter falsch schwört, der göttlichen Strafe entgehe (v. 29—31). **29** In den letzten Jahrhunderten v. Chr. hatten die offiziellen Religionen viel von der Macht eingebüßt, die sie einst auf die Gemüter ausgeübt hatten. Der Gedanke, daß alles der Willkür überlassen sei oder sich nach festen, unabänderlichen Gesetzen abspiele, gewann an Boden, und man feierte die *Τύχη* und die *Εἰμαρμένη* als herrschende Mächte. Die verschiedenen philosophischen Systeme, Stoa, Epikureismus, Skeptizismus, wirkten gleichfalls zersetzend auf die religiösen Anschauungen des Volkes. Die euhemeristische Erklärung der Mythen konnte die Ehrfurcht vor den Göttern nicht steigern <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Wendland <sup>2</sup> 104. 105. 115 ff.



Daher nahm der Meineid überhand; man konnte ja nicht glauben, daß Götter, die gar nicht existierten (*ἄψυχα εἶδωλα*), einen falschen Schwur rächen könnten. Als Subjekt von *ἀδικηθῆναι* nehmen manche *ἄψυχα εἶδωλα* an, indem sie darauf hinweisen, daß die Meineidigen kein Unrecht erlitten (*ἀδικεῖσθαι*), wenn sie für ihr Vergehen bestraft würden. Indes hat *ἀδικεῖσθαι* auch die abgeblaßte Bedeutung „Schaden erleiden“, und wir dürfen dieses Wort um so eher auf die Götzendiener beziehen, weil dafür die Fortsetzung 30a spricht: Sie werden aber Strafe erleiden. So wird der Text auch von den alten Überss. aufgefaßt: It. noceri se non sperant; Kopt. Sie fürchten nicht, daß das Böse sie treffen werde (fut.). Der Inf. Aor. ist keine Instanz gegen diese Erklärung, da derselbe in der Volkssprache damals bereits zurückgedrängt war und seine Bedeutung verloren hatte <sup>1)</sup>. 30 *ἀμφοτέρω* ist Akkus. der Sache, abhängig von *μετελεύσεται*. *προσχόντες* B 68. 106. 261; *προσέχοντες* x A C min.; vgl. 13, 1. Die Götzendiener begehen eine doppelte Sünde, wenn sie falsch schwören: 1) Indem sie die Götzen feierlich als Zeugen anrufen, erklären sie sich als deren Diener (*προσχόντες*) und verwerfen den wahren Gott, den sie so leicht hätten erkennen können (*κακῶς ἐφρόνησαν περὶ θεοῦ*); 2) Gott hat jedem Menschen sittliche Prinzipien ins Herz gelegt (*δοσιότης*), welche derselbe nicht außer acht lassen darf. Auch die Heiden besitzen ein Gewissen und das Naturgesetz, welchem sie folgen müssen (vgl. Röm 2, 12—16; Philo de Josepho 29), und dieses verbietet Ungerechtigkeit und Täuschung des Nebenmenschen (*ἐν δόλῳ ὥμοσαν*). 31 Die Meineidigen bleiben nicht straflos; denn (*γάρ*) wenn auch die angerufenen Götzen selbst ohnmächtig sind (*οὐχ ἡ τῶν ὀμνυμένων δύναμις*), so bricht doch die von Gott dem Schuldigen bestimmte Strafe (*ἡ τῶν ἀμαρτανόντων δίκη*) über sie herein.

Das von dem Autor gezeichnete Bild von den Folgen des Götzendienstes ist düster, aber entspricht den Tatsachen <sup>2)</sup>. Auch edle nüchtern urteilende Heiden haben die herrschende Unsittlichkeit beklagt und eingesehen, daß der Polytheismus keinen Wandel schaffen könne; vgl. Seneca brev. vitae 16: Quid aliud est vitia nostra incendere quam auctores illis inscribere deos?

<sup>1)</sup> Blaß <sup>2</sup> 206. Moulton, Die Sprachē des N. T. 323 A. 1. Mayser, Gramm. der griech. Papyri 384 f.

<sup>2)</sup> Döllinger, Heidentum und Judentum 680 ff. 716 ff.

δ) Israel ist glücklich zu preisen, weil es sich dem Bilderdienst nicht ergeben hat (15, 1—6).

15,1 Du aber, unser Gott, bist gütig und getreu,

*Langmütig und mit Barmherzigkeit das All durchwaltend.*

2 Auch wenn wir sündigen, sind wir ja dein, indem wir deine Macht kennen.

*Wir werden aber nicht sündigen in dem Bewußtsein, daß wir dir angehören.*

3 Denn dich erkennen ist vollkommene Gerechtigkeit,

*Und deiner Macht sich bewußt sein ist die Wurzel der Unsterblichkeit.*

4 Uns führte ja nicht irre der Menschen arge Erfindung,

*Noch auch die nichtsnutzige Arbeit von Malern,*

*Eine mit bunten Farben beschmierte Bildsäule,*

5 Deren Anblick in dem Toren die Begierde weckt,

*Weshalb er nach der leblosen Schönheit eines toten Bildes verlangt.*

6 Liebhaber des Bösen und würdig solcher Hoffnungen

*Sind die, welche sie anfertigen, nach ihnen verlangen und sie verehren.*

Tief ergriffen von dem Elend des Heidentums dankt der Hagiograph Gott dafür, daß er sein Volk vor dem Versinken in den Götzendienst bewahrt und ihm mit dem Glauben an den wahren Gott die Möglichkeit gegeben hat, die ewige Seligkeit sich zu erwerben.

1 Χρηστός καὶ ἀληθής καὶ ἐπιεικής (mild) 253; χρηστός καὶ ἐπιεικής Aeth. Syr.<sup>hex</sup>. ἐπιεικής paßt besser in den Kontext, ist aber gerade deshalb verdächtig. Während die Heidengötter, deren Verehrung auf die Sittlichkeit den schlimmsten Einfluß ausübt, ohne Leben und Gefühl sind, ist der wahre Gott voll Liebe (χρηστός) und Erbarmen selbst gegenüber den Sündern (μακροθύμος). Während jene nichts vermögen, regiert er die ganze Welt, und dieser wahre Gott ist der Gott Israels (ἡμῶν). Die Heidengötter lassen diejenigen, welche sie verehren, schmähsch im Stich (13, 16—19; 14, 1; 15, 6); er aber erfüllt die seinem Volke gegebenen Verheißungen (ἀληθής; vgl. 9, 1; 11, 10; 12, 21). Glücklich ist daher Israel, daß es, obgleich es manchmal sündigt, sein Eigentum bleibt (σοὶ ἔσμεν). Als Unterlage für die Aufzählung der Eigenschaften Gottes scheint dem Verfasser Ex 34, 6. 7 gedient zu haben. Zu

dem stoischen Ausdruck *διοικῶν τὰ πάντα* vgl. den Exkurs zu 7, 22b—8, 1. **2** Die Güte, Treue und Barmherzigkeit Gottes zeigt sich (*γάρ*) darin, daß er seinem Volke die Gnade der Bekehrung gibt, wenn es gesündigt hat, und seine Verfehlungen verzeiht. Das haben die Propheten verkündigt, das hat sich oft gezeigt im Laufe der Geschichte. Vor dem völligen Abfall wird nun Israel dadurch bewahrt, daß es Gottes Macht kennt; denn einerseits wird es durch die Furcht vor der drohenden Strafe (11, 21) zu schneller Bekehrung geführt (vgl. 11, 9. 10) im Gegensatz zu den Götzenidienern, welche glauben, wegen der Ohnmacht ihrer Götter ungestraft sündigen zu dürfen (14, 29), anderseits bleibt es durch die Erinnerung daran, daß Gott die Bekehrung des Sünders will und gerade wegen seiner Macht Erbarmen übt (11, 23—12, 2), vor Verzweiflung bewahrt. Der Autor ist sogar fest überzeugt, daß Israel nicht sündigen werde (*οὐχ ἁμαρτησόμεθα*), da es das Bewußtsein habe, als Gottes Eigentum sich vor Abwegen hüten zu müssen. *οὐχ ἁμαρτησόμεθα* add. *δέ* B<sup>a b</sup> 8 A C min. Syr. Arm. Syr. hex. *δέ* wird durch den Gegensatz zwischen a und b gefordert. *σοὶ λελογίσμεθα* heißt entweder: „wir sind von dir gezählt“ wie Schafe von ihrem Hirten, so daß niemand verloren gehen kann, oder: „dir zugezählt“ als dein Eigentum. **3** Mit der praktischen Erkenntnis Gottes (*τὸ ἐπίστασθαι σε*), welche sich seine Eigenschaften eindringlich zu Gemüte führt, ist ein Gott wohlgefälliges Leben (*δόλοκληρος δικαιοσύνη*) von selbst gegeben; vgl. Jo 17, 3: „Das ist das wahre Leben, daß sie dich erkennen, den einen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum“. Das Bewußtsein, daß Gott den Sünder straft und dem Reuigen verzeiht (*εἰδέναι σου τὸ κράτος*, li. seire justitiam et virtutem tuam) ist auch die „Wurzel der Unsterblichkeit“. Unter der *ἀθανασία* kann weder ein langes Leben noch das Andenken bei den Menschen<sup>1)</sup> verstanden werden, sondern der Lohn im Jenseits; denn da die Wendungen „dich kennen“ und „von deiner Kraft wissen“ parallel sind, so entsprechen sich auch „vollkommene Gerechtigkeit“ und „Wurzel der Unsterblichkeit“; ein tugendhaftes Leben bringt also die Unsterblichkeit hervor, wie eine Wurzel die Pflanze sprießen läßt (vgl. 3, 15; Sir 1, 20; 1 Tim 6, 10). Derselbe Gedanke wird mit andern Worten Hebr 11, 6 vorgetragen: „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er denen,

<sup>1)</sup> Wm. Weber, Z. f. w. Th., 1905, 427 ff.

die ihn suchen, ein Vergelter ist.“ 4 Daß die Kenntnis des wahren Gottes den Menschen gerecht macht und ihm die Anwartschaft auf die himmlische Glorie verleiht, kann man daraus erkennen (γράφ), daß die Israeliten den Versuchungen zum Götzendienst Widerstand geleistet haben. Tatsache ist freilich, daß dieselben sehr oft die Götter anderer Völker verehrten, und daß es zuweilen verhältnismäßig nur wenige waren, welche ihre Knie nicht vor Baal beugten (1 Kg 19, 10—18; Röm 11, 1 ff.), und der Autor weiß, daß auch zu seiner Zeit gar manche Juden vom Glauben der Väter abfielen und, wenn auch nicht innerlich — dieselben wurden ja Atheisten — so doch wohl äußerlich den Göttern des Staates und des Gemeinwesens bei offiziellen Gelegenheiten ihre Ehrfurcht bezeugten, so wie die griechischen Philosophen. Aber der Hagiograph spricht hier nur von den wahren Israeliten, welche sich von der Erkenntnis Gottes durchdringen lassen (v. 3), und diese sind stets auch unter den schwierigsten Verhältnissen Gott treu geblieben. Durch οὔτε . . . οὐδέ wird das zweite Glied scharf hervorgehoben. Da die Malerei neben der ἐπίνοια ἀνθρώπων genannt wird, so ist unter letzterer die Bildhauerkunst zu verstehen. Dieselbe ist κακότεχος, weil sie den Menschen zum Götzendienst und damit zu allen Lastern verführt. Ihre Erfindung war ja „der Verderb des Lebens“ (14, 12). Ebenso schlimm aber ist die Arbeit der Maler (σκιαγράφων, Wiesmann: „Farbenklexer“; It. umbra picturae = σκιά γραφῶν), welche die Bildsäulen „mit bunten Farben beschmierten“ (σπιλωθέν, σπινωθέν s\* 23. 253); vgl. 13, 13. εἶδος σπιλωθέν χρώμασιν bedeutet nicht ein Gemälde, sondern eine farbige Statue; die Übermalung verlieh dem toten Bildwerk Leben und ließ seine Schönheit mehr hervortreten, trug also zur Verführung der Menge viel bei. 5 ἄφροσιν B s\* A<sup>n</sup> 23. 68. 157. 248. 296 Syr. Kopt. Arm. Wegen des folgenden Sing. ποθεῖ ist aber zu lesen ἄφροσι mit s\* A<sup>\*vid</sup> 55. 106. 253. 254. 261 It. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. εἰς ὄνειδος „zur Schande“ B 68. Weit besser bezeugt ist εἰς ὄρεξιν s A C min. It. Syr. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>, wofür auch das folgende ποθεῖ und v. 6 spricht. Mit den Ausdrücken ὄρεξις und ποθεῖν will der Verfasser nicht darauf hinweisen, daß die Heiden sich durch die Schönheit der Götzenbilder zur Anbetung derselben bewogen fühlten (14, 20), sondern daß sie ein heftiges sinnliches Verlangen nach ihnen empfanden, obwohl es sich doch um leblose Figuren handelte (νεκρᾶς, ἄπνονν). Durch die entblößten Gestalten wurde die Sinnlichkeit gereizt, und alte Schrift-



steller bezeugen, daß an Götterstatuen unzüchtige Handlungen vorgenommen wurden<sup>1)</sup>. ὧν (ὅψις) bezieht sich, da 5b von den Bildwerken im Sing. die Rede ist, auf *χρώμασιν διαλλαγμένοις*; die Sinnlichkeit wird ja vorwiegend durch farbige Darstellungen geweckt. So sind denn die Heiden nicht Liebhaber der Weisheit (vgl. 8, 2), sondern Liebhaber des Bösen, mögen sie nun Bilder verfertigen oder ihnen auf die eine oder andere Weise, durch schändliche Lust oder Verehrung, dienen, und deshalb sind sie es auch wert (*ἄξιοι*), daß sie auf so nichtige Gegenstände, nämlich auf tote Bilder, ihre Hoffnung setzen, um sich dann schmähsch betrogen zu sehen.

ε) Die Schuld der Götzendiener und der Verfertiger von Götzenbildern,  
nachgewiesen an einem tönernen Bilde (15, 7–13).

15,7 Ein Töpfer z. B. müht sich ab, den Ton durch Kneten weich  
zu machen,

Und formt [Gefäße], ein jegliches zu unserm Gebrauch.

Aber aus demselben Ton bildet er

Sowohl die Gefäße, welche zu einem anständigen Zwecke dienen,  
Als auch solche für das Gegenteil, alle in gleicher Weise.

Welche Bestimmung von diesen beiden aber ein jedes [Gefäß]  
haben soll,

Entscheidet der Tonarbeiter.

8 Und so bildet er mit übel angewandter Mühe

Einen nichtigen Gott aus demselben Ton,

Er, der, kurz vorher selbst aus Erde entstanden,

Bald wieder zurückkehrt, woher er genommen ist,

Wenn das Darlehen der Seele von ihm zurückgefordert wird.

9 Aber das kümmert ihn nicht, daß er hinsinken muß

Und daß er ein kurzes Leben hat,

Sondern er wetteifert mit Goldarbeitern und Silberschmieden

Und will den Erzschmieden gleichkommen

Und setzt seinen Stolz darein, Fälschungen anzufertigen.

10 Asche ist sein Herz, und nichtiger als Erde ist seine Hoffnung,

Und wertloser als Ton ist sein Leben.

11 Denn er erkennt nicht den, der ihn gebildet

Und der ihm eine tätige Seele eingehaucht

Und den Lebensodem eingeblasen hat,

<sup>1)</sup> Vgl. Arnob. adv. nat. 6, 22; Clem. Al. Protrept. 4, 57. 60. 61. Andere Beispiele bietet Grüneisen in Illgens Z. f. hist. Theol. 1833, II, 90 ff.

15, 12 Sondern erachtet unser Leben für ein Kinderspiel

Und das Dasein für einen gewinnbringenden Jahrmarkt;

Denn — so meint er — man müsse, woher auch immer, selbst  
aus etwas Schlechtem, Gewinn ziehen.

13 Dieser weiß ja besser wie alle [andern], daß er sich verfehlt,  
Wenn er aus irdischem Stoff zerbrechliche Gefäße und Bild-  
werke formt.

An einem neuen Beispiel (καὶ γάρ) sucht der Hagiograph die Sündhaftigkeit des Götzendienstes nachzuweisen (κακῶν ἐρασταί). Wie 13, 11 — 15 ein hölzernes, so läßt er jetzt ein tönernes Götzenbild vor unsern Augen entstehen. Während aber dort der Verfertiger wenigstens an die Kraft des Bildes glaubt und zu demselben betet (13, 17 ff.), erscheint der Töpfer als ungläubig und irdisch gesinnt (v. 10, 12 c. 13), und während jener, um eine müßige Stunde auszufüllen, das Bild schnitzt (13, 13), arbeitet dieser rein fabrikmäßig und läßt sich von Eitelkeit und Gewinn-sucht leiten (7. 9. 12). 7 ἀπαλήν kann nicht attributiv mit γῆν verbunden werden, so daß ἐπίμοχθον prädikativ aufzufassen wäre: „er formt die weiche Erde mit Mühe,“ weil die Erde, wenn sie weich ist, ja leicht bearbeitet werden kann, sondern es ist nach dem Vorbilde von Sir 38, 30 (πρὸ ποδῶν κάμψει ἰσχὺν αὐτοῦ sc. τοῦ πηλοῦ „mit seinen Füßen beugt er seine Kraft“ d. h. bearbeitet er die zähe Masse) ἐπίμοχθον attributiv und ἀπαλήν prädikativ zu fassen: der Ton bedarf anstrengender Bearbeitung, bis er so weich ist, daß er in eine Form gebracht werden kann. 7b ἔκαστον B 23. 55. 68; praem. ἐν s A C min. It. Kopt.(?); nach ν konnte ἐν leicht ausfallen. Zu ergänzen ist πλάσμα aus πλάσσει. πρὸς ὑπηρεσίαν ἡμῶν = εἰς ὑπηρεσίαν ζωῆς 13, 11 „zum gewöhnlichen Gebrauch“; der Aor. ἀνεπλάσατο ist gnomisch. Aus demselben Ton und mit der gleichen Sorgfalt (πάνθ' ὁμοίως) bildet er die Geräte, ohne einen Unterschied zu machen zwischen solchen, die zu einem anständigen Gebrauche dienen, und solchen, die zu dem entgegengesetzten Zwecke Verwendung finden sollen. 7f. ἐτέρον B s<sup>ca</sup> 23; ἐτέρων s\* 106; ἐκατέρον A min.; ἐκατέρων 253; ἐκατέ-ρουν C. Da der Autor hier an die beiden Zwecke (χρησίς) er-innert, die er soeben genannt hat, so ist ἐκατέρων mit 253 (oder vielleicht ἐτέρων) zu lesen und χρήσεων zu ergänzen (Grimm, Fritzsche, Siegfried). Für eine Form von ἐκάτερος sprechen auch A C min.; für den Gen. plur. s\* 106, auch C. Zu ἑκάστου ist

στέρτος aus d zu ergänzen. — Wenn der Töpfer über die Verwendung der von ihm hergestellten Geräte nach Belieben entscheiden kann, so hat er auch bei der Anfertigung des Götzenbildes freie Hand; er kann es gestalten, wann und wie er will; es ist ganz seiner Willkür überlassen. Zu 8c vgl. Gen 2, 7; 3, 19; zu 8e vgl. Lk 12, 20. Lies πορεύεται mit B 8 A 23. 68. 106. 253. 261 It. Syr. Syr<sup>hex</sup>; πορεύεται C 55. 157. 248. 254. 296 Kopt. V. 8 ist eine Parallele zu Job 34, 15; Koh 12, 7: Der Mensch, aus Erde gebildet, kehrt nach kurzer Zeit zur Erde zurück; die Seele kehrt zu Gott zurück, der sie gegeben. Welche Torheit und Gottlosigkeit, daß er aus solchem Material unsterbliche Götter bildet, der sich selbst das Leben nicht gegeben hat und es auch sich nicht erhalten kann. Das Bild von dem Töpfer, der verschiedene Gefäße herstellt, findet sich auch Jes 45, 9; Sir 36, 13; 38, 29, 30; Test. Napht. 2; Jer 18, 4; an letzterer Stelle wird auch hervorgehoben, daß der Töpfer den Stoff mit aller Willkür formt. 9 ζάμειν bedeutet „sterben“ wie 4, 6. Der Verfasser hatte zunächst im Sinn, den Satz folgendermaßen zu konstruieren: „er hat Sorge, nicht, daß er bald muß . . . , sondern wie er mit Goldarbeitern wetteifern könnte“; anstatt aber ἀντεγείδεσθαι zu subordinieren, hat er es koordiniert. Der Gedanke an den bevorstehenden Tod hätte den Töpfer an das jenseitige Gericht erinnern müssen; aber darum kümmert er sich nicht, sondern hat nur Sorge, wie er mit wirklichen Künstlern, Gold- und Silberschmieden oder wenigstens mit Erzarbeitern, wetteifern könnte. Das Absatzgebiet für die Erzeugnisse seines Handwerks sind die unteren Schichten, welche nicht in der Lage sind, kostbare Statuen zu kaufen. Besonders in Ägypten konnten Händler mit tönernen Götterbildern gute Geschäfte machen. Allein niemand will Statuen aufstellen, denen man von weitem ansieht, daß sie aus Ton gefertigt sind und wenig gekostet haben. Dieselben sollen ein schönes Äußere haben und von unkundigen Beurteilern oder doch bei oberflächlicher Betrachtung für kostbar gehalten werden. Daher sucht der Töpfer seinen Gebilden durch Glasur und Bemalen ein Aussehen zu geben, als ob sie aus Gold, Silber oder Erz beständen (μυείται). Seine Waren sind also in zweifacher Richtung Fälschungen (ζιβόγητα), indem sie bei flüchtigem Anschauen aus kostbarem Metall zu bestehen scheinen und indem sie Götter vorstellen und damit die Menschen täuschen. Der Töpfer aber setzt

noch seine Ehre darein (*δόξαν ἡγεῖται*), seine Mitmenschen zu betrügen und betrügen zu helfen. Daß er die Käufer selbst hätte täuschen wollen, behauptet der Autor nicht; wer sich an ihn wandte, wußte wohl, aus welchem Stoffe die Bildwerke, die er feilbot, bestanden. Die Metallarbeiter erhitzen das Material, aus welchem sie ihre Werke herstellen, um demselben die beabsichtigte Form geben zu können. Der Tonarbeiter muß die aus Lehm geformten Statuen im Feuer brennen, damit sie Festigkeit erhalten. Indem dem Autor diese Art der Fabrikation von Götzen vor Augen schwebt, erinnert er sich an eine Schriftstelle, durch welche das Treiben des Töpfers verurteilt wird. **10** Jes 44, 20 LXX heißt es von den Götzendienern: *γνώθι οὐ σποδός ἡ καρδιά αὐτῶν*. Das Herz des Töpfers ist wie ausgebrannte Asche, die zu nichts mehr dienen kann, weil er ganz im Irdischen versunken und für Höheres unempfänglich ist. Staub (*γῆ* ist parallel zu *σποδός*) ist seine Hoffnung; denn sie richtet sich nur aufs Diesseits und entbehrt des Ausblicks auf die wahren Güter; er ist in Wirklichkeit wie einer, der keine Hoffnung hat, wie auch Paulus von den Heiden sagt: *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* Eph 2, 12; 1 Thess 4, 13. Sein Leben ist wertloser als Ton; denn dieser erfüllt doch seinen Zweck, zu dem ihn Gott geschaffen, nicht aber der Verfertiger von Götzenbildern, der für das ewige Leben bestimmt ist und doch nur für diese Welt existiert. **11** Der Grund ist der, daß er seinen Schöpfer nicht erkennt, den er so leicht finden könnte (vgl. 13, 1 ff.). Da der Hagiograph hier offenbar Bezug nimmt auf Gen 2, 7 *ἐπλασεν καὶ ἐνεφύσησε*, so ist mit B *κ* min. It. Syr. Kopt. Arm. Syr.<sup>hex</sup> *πλάσαντα* zu lesen, nicht *ποιήσαντα* A C 55. 157. 254. Wie Gott die Menschen, so bildet der Mensch das Götterbild aus Lehm. Der Autor nennt als Lebensprinzip abwechselnd *ψυχή* (8) und *πνεῦμα* (16). Das Pneuma heißt *ζωτικόν*, weil es das Lebensprinzip des Menschen ist; der Ausdruck *ἐνεργοῦσαν* soll daran erinnern, daß alle Lebensäußerungen des Menschen in der Seele ihren Ursprung haben. *ἐμφυσήσαντα* add. *αὐτῷ κ<sup>ca</sup> C<sup>\*vid</sup> 23. 106. 261* It. Syr. Kopt. Arm. Syr.<sup>hex</sup>. Da indessen die Überss. die Pronomina oft ergänzen, so dürfte *αὐτῷ* nicht ursprünglich sein. Während die Gebilde, die der Töpfer anfertigt, tot sind, besitzt er, obgleich aus demselben Stoff wie jene bestehend, eine lebende und tätige Seele. Daraus müßte er mit Leichtigkeit erkennen, daß ihn selbst ein Wesen geschaffen hat, das weit mächtiger ist als er, da es der toten Materie Atem und Leben zu



verleihen in stunde ist. Er würde sich dann im Gefühle seiner Abhängigkeit gewiß hüten, Götzenbilder herzustellen. Aber anstatt diesen so einfachen Schluß zu ziehen, betrachtet er in unentschuldbarer Verblendung das Leben als einen Jahrmarkt (12). Aus v. 11 geht hervor, daß der Autor sich das Entstehen jedes Menschen ähnlich der Erschaffung Adams denkt; denn er meint, daß die Seele dem Menschen eingehaucht werde. Es ist mithin sehr wahrscheinlich, daß er die platonisch-philonische Lehre von der Präexistenz der Seele ebenso wenig vertritt wie der Verfasser des Schöpfungsberichtes. 12 *ἐλογίσατο* B\* s<sup>ca</sup> 106. 157. 248. 261 Kopt.; *ἐλογίσαντο* B<sup>ab</sup> s\* A C 23. 55. 68. 253. 254. 296 It. Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. *φησὶν* B s min. Syr. Kopt.; *φασὶν* A C 157. 248. 296 Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; om. It. Weil der Hagio-graph uns einen Töpfer bei der Arbeit vorführt, ist der Sing. als ursprünglich anzunehmen; vielleicht wurde die Korrektur durch die folgende Wendung *τὴν ζοὴν ἡμῶν* veranlaßt. Die Aor. *ἠγνόησεν* und *ἐλογίσατο* sind gnomisch. Der Tonarbeiter ist ganz im Irdischen versunken (v. 10), weil er seinen Schöpfer nicht erkennt und nicht erkennen will (v. 11), und sich von der Bestimmung des Menschen eine falsche Vorstellung macht (v. 12). Er glaubt, er sei nur auf Erden, um sich zu vergnügen und zu genießen und brauche nur wie auf einem Jahrmarkt nach Gewinn zu streben, ohne seinem Dasein eine höhere Richtung zu geben. Schon Pythagoras verglich das Leben mit einem Jahrmarkt, bei welchem die Menschen nur Ehren zu erlangen suchten oder durch Kauf und Verkauf auf Gewinn ausgingen, oder aber, und das seien die Weisen, das Treiben ihrer Mitmenschen beobachteten (Cic. Tusc. V. 3, 9). Der Töpfer, den der Autor auftreten läßt, weiß wohl, daß die Götter, die er anfertigt, ohnmächtig sind, aber die Herstellung der Bilder ist für ihn ein gewinnbringendes Unternehmen, und da fragt er nicht, ob sein Tun sittlich erlaubt ist. Selbst aus der Torheit der Menschen (*τὰν ἐκ ζαζοῦ*), so meint er, muß ein tüchtiger Geschäftsmann Vorteil zu ziehen suchen: non olet; vgl. Juvenal Sat. XIV. 204: *Lucri bonus est odor ex re qualibet*<sup>1)</sup>. 13 Das sagt er, weil er selbst wohl weiß (*γάρ*), daß er unrecht tut. Das Material, das er zur Darstellung von Göttern verwendet, hat ja sehr wenig Wert (*ὀλῆς γεώδους*), seine Bilder sind leicht

<sup>1)</sup> Man erinnere sich, daß der Silberschmied Demetrius in Ephesus einen Aufstand anzettelte, als er sich in seinem Erwerb beeinträchtigt sah (Act 19, 24–27).

zerbrechlich (εὐθραυστα), aus demselben Stoffe verfertigt er Götterbilder und Gefäße zu oft wenig ehrbarer Bestimmung (σκεύη καὶ γλυπτά). Seine Statuen sind also gar nicht geeignet, das Göttliche vorzustellen, sondern würdigen es herab. γλυπτά bedeutet nicht Schnitzbilder, sondern nach dem Sprachgebrauch der LXX und dem Zusammenhang allgemein die Götterbilder, die er formt. Ja er weiß besser als alle andern (παρὰ πάντας), daß er sündigt: denn seine Nebenmenschen verführen doch nicht andere zum Götzendienste durch die Herstellung von Bildern, oder wenn sie wirklich solche anfertigen, wie die Gold- und Silberarbeiter und Erzschmiede, so verwenden sie dazu wenigstens ein besseres Material.

**c) In ihrem törichten Wahn dienen die Heiden selbst den Göttern fremder Völker und beten Tiere an (15, 14—19).**

15,14 *Sie alle aber sind höchst töricht und unglücklicher als ein unmündiges Kind,*

*Die Feinde deines Volkes, welche es unterdrücken;*

15 *Denn sie halten selbst alle Götzen der Heiden für Götter,  
Welche doch weder die Augen zum Sehen gebrauchen können,  
Noch die Nase zum Einatmen der Luft,  
Noch die Ohren zum Hören,  
Noch die Finger ihrer Hände zum Tasten,  
Und deren Füße zum Gehen unfähig sind.*

16 *Ein Mensch hat sie ja gemacht,  
Ein Wesen, dem selbst der Odem nur geliehen ist, hat sie geformt.*

*Kein Mensch vermag ja einen [auch nur] ihm ähnlichen Gott zu bilden.*

17 *Sterblich wie er ist, kann er mit ruchlosen Händen nur Totes schaffen.*

*Er selbst ist ja vollkommener als die Gegenstände, die er anbetet,  
Da er selbst Leben hat, jene aber mit nichts.*

18 *Sogar die widerwärtigsten Tiere verehrt man;  
Denn nach der Dummheit beurteilt, sind sie noch erbärmlicher als die anderen.*

19 *Auch schön sind sie nicht, so daß man an ihnen Gefallen finden könnte, soweit dies beim Anblick von Tieren möglich ist.  
Vielmehr haben sie nicht teil an Gottes Lob und Segen.*

14 πάντες B  $\kappa$  min. It. Arm.; πάντων A C 254. 296; πάντως 253. Syr<sup>hex</sup>; om. Kopt. ἀφρονέστεροι  $\kappa$  C 106. 253. 261. Am besten bezeugt ist πάντες ἀφρονέστατοι. Da diese Lesart Schwierigkeiten bietet, so änderte man πάντες in πάντων oder πάντως oder ließ es weg und änderte ἀφρονέστατοι in ἀφρονέστεροι mit Rücksicht auf die Wendung ὅπερ ψυχὴν νηπίου. ψυχὰς νηπίων A C 248. 296; νηπίων auch 55. 254 Syr<sup>hex</sup> 1). οἱ καταδυναστεύσαντες B  $\kappa^a$  A 23. 106. 296; om. οἱ B<sup>a b</sup>  $\kappa^*$  C min.; nach ου konnte οι, für welches der Artikel bei ἐχθροί spricht, leicht ausfallen. — Ein Kind (ψυχὴν νηπίου) ist unglücklich, weil es noch nicht klare Überlegung besitzt und leicht getäuscht werden kann; aber die Heiden sind weit unglücklicher; denn sie besitzen keine richtige Vorstellung von Gott, obwohl sie ihn mit ihrer Vernunft leicht erkennen könnten. Ein Kind beleidigt Gott nicht und würde ihn lieben, wenn es über ihn belehrt würde; die Heiden aber versündigen sich fortwährend, weil sie Gott die ihm gebührende Anbetung verweigern und seine Gebote verletzen. Es ist nun zu fragen, welche Feinde Israels der Hagiograph im Auge hat. Hätte er πάντων ἀφρονέστεροι geschrieben, so würde er von den alten Ägyptern handeln; die ursprüngliche Lesart πάντες aber verlangt, unter den ἐχθροί auch andere Völker zu verstehen. Wenn nun der Verfasser mit der Wendung ἐλογίσαντο θεούς sagen wollte, daß die Feinde die Götzen der Heiden für Götter gehalten haben, d. h. geglaubt haben, daß dieselben Existenz besäßen, so würde er an alle Völker denken, von denen die Israeliten im Laufe der Zeit bedrängt worden sind. Zunächst wären die Ägypter, dann die Philister, Assyrier, Babylonier, Perser, Edomiter, Syrer und endlich wieder die Ägypter gemeint; denn der Polytheismus stellte nicht in Abrede, daß die Götter anderer Völker existierten, sondern man war nur überzeugt, daß dieselben bloß in ihrem Lande wirken könnten, oder man glaubte, daß die eigenen Götter mächtiger seien und man sich daher um die Götter anderer Völker nicht zu kümmern brauche. Daher sprach Rabsace mit Verachtung von den Göttern aller anderen Völker (Jes 36, 18—20), und als in den griechischen Städten und in Rom Fremde sich niederließen und Kultvereine gründeten, da sorgte die Obrigkeit anfangs dafür, daß die Bürger an der Verehrung der ausländischen Götter sich nicht beteiligten. Der antike Mensch sah in diesen eben nicht seine Götter. Wenn aber

1) It. infelices supra modum animae superbi, verschrieben aus pueri.

ἐλογίζαντο θεούς bedeutet, daß die Feinde die Götter anderer Völker als Götter anerkennen, d. h. ihnen Verehrung erweisen, so berücksichtigt der Hagiograph nur das Zeitalter des Hellenismus. Nun macht er sofort darauf aufmerksam, daß die Götter in Wirklichkeit ohnmächtig sind (15 ff.); ferner schließt λογίζεσθαι v. 12 die praktische Folgerung für das Verhalten des Menschen ein; sodann stellt der Autor das λογίζεσθαι θεούς als eine besonders schlimme Verdunkelung des Verstandes hin (14a). Man beachte auch, daß er sich bei der Schilderung des Heidentums auf absteigender Linie bewegt. Daß nun die Heiden den Göttern anderer Völker die Existenz nicht absprachen, konnte nicht weiter auffallen; denn der Polytheismus ist tolerant. Dagegen durfte der Verfasser es als eine sehr große Torheit bezeichnen (ἄφρονέστατοι), daß ein Volk nicht damit zufrieden ist, den eigenen Göttern Ehrfurcht zu erweisen, sondern noch die Götter fremder Völker anbetet und diese um Hilfe bittet, gleich als ob die angestammten Götter ohnmächtig wären, und daß es dennoch diese nicht verwirft, sondern ihnen weiter den offiziellen Kult erweist. Dazu kommt, daß der Hagiograph die Absicht hat, das Heidentum so zu beschreiben, wie es sich seinen Augen darbietet, und da durfte gerade das Charakteristische der hellenistischen Epoche nicht fehlen, nämlich die Religionsmengerei. In jener Zeit, da viele Völker ihre nationale Existenz verloren und in großen Reichen aufgingen, nahm man nämlich auch den fremden Göttern gegenüber eine andere Stellung ein, nicht nur indem man in diesen die eigenen Götter unter anderen Namen zu erkennen glaubte, sondern auch dieselben wie die angestammten Götter verehrte. Griechen und Römer nannten einen Gott daher mit mehreren Namen z. B. Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρταγόρου Ἡρακλέως Ἀρεως<sup>1)</sup>, riefen „alle Götter“ und die „unbekannten Götter“ an und verehrten besonders eifrig die orientalischen Götter, auch die ägyptischen<sup>2)</sup>. Sogar die Ägypter, welche ihren angestammten Göttern treu blieben, vermochten sich dem Einfluß der Fremden, welche in ihrem Lande herrschten, nicht zu entziehen. Auch sie nahmen ausländische Götter in ihr

<sup>1)</sup> Dittenberger, *Orientis graeci inscript.* 383 Z. 55.

<sup>2)</sup> Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris 1884. Über den Synkretismus der hellenistischen Welt vgl. besonders Wendland<sup>2</sup> 127 ff. Über die *sacra peregrina* in Rom vgl. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> 348 ff.



Pantheon auf, wobei sie dieselben manchmal mit den alten Göttern identifizierten <sup>1)</sup>. 15a ist also auf die Epoche des Hellenismus zu deuten. Unter den Feinden Israels sind mithin die Syrer zu verstehen, da die Seleuciden die Juden arg verfolgten, ferner die Ägypter, von welchen diese zur Zeit der späteren Ptolemäer so viel zu leiden hatten, daß der Autor sich zur Abfassung seines Buches veranlaßt sah, aber auch die andern Völker, unter denen die Juden in der Zerstreuung lebten, da ihnen gegenüber alle Welt eine feindselige Stellung einnahm und Judenhetzen gelegentlich überall ausbrachen <sup>2)</sup>.

**15** Es ist zu lesen *οὐ καί* mit B  $\times$  min. Arm. Syr<sup>hex</sup>; om. *καί* A C 58. 157. 248 It. Syr. Kopt. *καί* ist steigernd: es zeugt jedenfalls von recht großer Torheit, wenn ein Volk sich mit seinen Göttern nicht begnügt, sondern auch noch fremde Götter anbetet. Die Schilderung der Götzenbilder (15b–f) lehnt sich an Ps 113, 12–15; 134, 15–17 an. **16** Daß die Götterbilder ihre Augen, Nase, Ohren, Hände und Füße nicht gebrauchen können, sondern tot sind (vgl. 13, 10. 18), darf nicht wundernehmen; denn 1) hat sie ein Mensch gemacht, dem selbst der Odem nur auf eine bestimmte Zeit von Gott geliehen ist; 2) der Mensch ist nicht imstande einen menschenähnlichen Gott zu bilden, geschweige denn ein über dem Menschen stehendes, allmächtiges und unsterbliches Wesen. *γάρ* 16c ist nämlich keine Begründung des vorhergehenden Stichos, sondern erklärt wie 16ab den v. 15. *αὐτῷ ὁμοιον* B 23 (*ἐαυτῷ*) 68. 155 It. Kopt.; om. *αὐτῷ*  $\times$  A; *ἀνθρώπων πλάσαι θεὸν ὁμοιον*  $\times^*$ ; *αὐτῶν ὁμ. ἀνθρώπος ἰσχ. πλ. θεόν*  $\times^{ca}$ ; *ἀνθρώπων ὁμ. ἰσχ. πλ. θεόν* A; noch andere Lesarten bieten 55. 254 Syr. (*αὐτῶν ὁμ. ἀνθρώπων*), 253 (*ὁμ. ἀνθρώποις*), 296 (*ὁμ. ἀνθρώπων*). Am besten bezeugt ist die Lesart *αὐτῷ ὁμοιον*, welche sachlich auch durch Syr. und 55. 253. 254. 296 gestützt wird. In v. **17** trägt der Autor denselben Gedanken vor. *δέ* ist metabatisch. 17a ist parallel zu 16ab; 17bc parallel zu 16c. Es ist Sünde (*χερσὶν ἀνόμοις*), Götzenbilder anzufertigen; denn der Mensch steht höher als diese (*χερσίων γὰρ ἔστιν*), da, wenn ihm der Odem auch nur geliehen ist und er daher sterben muß (*θνητὸς ὢν*), er doch wenigstens lebt (*ἔζησεν*), die Götzen aber tot sind und tot bleiben. *ὢν* B A C min. Arm. Syr<sup>hex</sup> (Gen. partit.) umfaßt den Verfertiger

<sup>1)</sup> Erman <sup>2</sup> 237 ff.

<sup>2)</sup> Sib. III, 272; Schürer III <sup>4</sup> 112. 126; Bludau 44 ff.

der Götzenbilder (*ἀντρός*) und diese selbst (*ἐκείνα*). praem. *ἀνθ'* **κ** („im Vergleich zu welchen“). It. Syr. Kopt. Aeth. übersetzen sinngemäß mit einem Kausalsatz; nach *ἔζησεν* fügt It. aus a hinzu cum esset mortalis. **18** Zu τὰ *ἐχθιστα* vgl. 12, 24: τὰ *ἐν ζώοις τῶν ἐχθρῶν αἷμα*. Ob man *σέβονται* als Med. wie v. 6 oder als Passiv (um dasselbe Subjekt wie in b zu erhalten) auffaßt, ist für den Sinn belanglos. Zu *συγκρινόμενα* ist τοῖς *ἄλλοις* aus τῶν *ἄλλων* zu ergänzen. *ἀνοία* wird von allen Handschriften und Übersetzungen bezeugt; die Konjekturen *ἀνία* „Plage“ oder „Unheil“ (Grimm) ist verfehlt, zumal der Hagiograph sonst nicht so sehr auf die Gefährlichkeit, sondern auf die Erbärmlichkeit der von den Ägyptern verehrten Tiere hinweist (11, 15; 12, 24) und dieselben wiederholt als sehr dumm bezeichnet (*ἄλογα ἐρπετά; πλῆθος ἀλόγων ζώων* 11, 15). Mit τῶν *ἄλλων* können nicht die übrigen Gegenstände des heidnischen Kultus gemeint sein, weil diese nicht dumm, sondern tot sind. Der Ausdruck bezieht sich also auf die Tiere, wie der Autor auch 12, 24 darauf aufmerksam macht, daß bei den Ägyptern sogar die verabscheuungswürdigsten Tiere göttliches Ansehen genießen. Es gibt ja auch kluge Tiere, welche dem Menschen Anhänglichkeit zeigen, ihm dankbar sind und ihm Dienste leisten, wie das Pferd und der Hund. Man würde, so reflektiert der Hagiograph, es schließlich noch begreiflich finden, wenn die Ägypter, vorausgesetzt, daß sie nun einmal Tiere verehren wollten, solche Geschöpfe als Götter ansähen. Aber sie machen keinen Unterschied zwischen schönen und häßlichen, klugen und dummen Tieren, sondern verehren sogar solche, welche keinerlei Verständnis für den Willen des Menschen zeigen, deren einzige Tätigkeit in der Nahrungsaufnahme besteht und die den Menschen schon durch ihre Dummheit (*ἀνοία*) abstoßen (*ἐχθιστα*). Der Hagiograph denkt wohl an Schlangen, Krokodile und Mistkäfer (*ἄλογα ἐρπετα καὶ κνώδαλα εὐτελῆ* 11, 15). **19** Auch die überaus große Häßlichkeit der von den Ägyptern verehrten Tiere ist ein Grund, daß sie dem natürlich empfindenden Menschen widerwärtig sind. 19a ist zu konstruieren: *τυγχάνει καλὰ (ὄντα) ὅσον ἐπιποθῆναι ὡς ἐν ζώων ὄψει*. ὡς vergleicht: „wie man an manchen Tieren, wenn man sie sieht, Gefallen findet“, oder schränkt ein: „insofern beim Anblick von Tieren überhaupt von Wohlgefallen die Rede sein kann.“ Letztere Auffassung ist wohl vorzuziehen, da auch die schönsten Tiere stets unvernünftige Geschöpfe sind und der

Mensch ihnen keine eigentliche Liebe zu schenken vermag. Der Verfasser lehrt, daß die Kreatur, welche zu einem von Gott gewollten Zwecke dient, gesegnet ist, diejenige dagegen, welche zur Sünde benutzt wird, von ihm verflucht ist (14, 7. 8). Da nun die Tiere, welche von den Ägyptern für heilig gehalten werden, die Gott allein zukommende Verehrung genießen, so müssen sie auf sein Lob und seinen Segen verzichten.

Der Tierkult ist das Gegenstück zu der Anbetung aller möglichen Götter, ja er ist sogar törichter als diese und wird von dem Autor deshalb mit Recht am Ende seines Exkurses über den Götzendienst behandelt. Da nun der Hagiograph v. 14ff. von der Religionsmengerei der hellenistischen Epoche handelt, so dürfte er auch v. 18. 19 den Tierkult beschreiben, so wie er zu seiner Zeit geübt wurde (beachte den durch *καί . . . καί* v. 14. 18 angedeuteten Parallelismus). Man erinnere sich nun, daß damals nicht allein die Ägypter Tiere für heilig hielten, sondern daß diesen auch die Ptolemäer, wenn auch nur aus politischen Rücksichten, Verehrung erwiesen, und daß die ägyptische Religion und der ihr eigentümliche Tierdienst über die Heimat hinaus Eroberungen gemacht hatte<sup>1)</sup>.

### 3. Abschnitt.

## Das wunderbare Walten der Weisheit, nachgewiesen durch einen neuen und eingehenden Vergleich zwischen dem Schicksal der Israeliten und dem der Ägypter (16—19).

### a) Erste Parallele: Die ägyptischen Tierplagen und die den Israeliten zum Heile gesandten Tiere (16, 1—15).

16,1 *Daher wurden sie mit Recht durch ähnliche [Tiere] bestraft  
Und durch eine Menge von Ungeziefer gepeinigt.*

2 *Statt dieser Züchtigung erwiesest du deinem Volke Wohltaten  
Und bereitetest ihnen für ihr heftiges Verlangen  
Als außerordentliche Kost Wachteln zur Nahrung,*

<sup>1)</sup> Erman<sup>2</sup> 260 ff.

- 16,3 Damit jene, wenn sie nach Nahrung begehrten,  
 Wegen des scheußlichen Aussehens der [gegen sie] gesandten  
 [Tiere]  
 Selbst die natürliche Ekstase verlören,  
 Diese aber nach einer kurzen Entbehrung  
 Sogar eine wunderbare Speise empfangen.  
 4 Denn es mußte über jene, die Unterdrücker, ein unabwendbarer  
 Mangel kommen,  
 Diesen aber sollte nur gezeigt werden, wie sehr ihre Feinde ge-  
 peinigt wurden.  
 5 Denn auch, als über sie die grimme Wut der wilden Tiere kam  
 Und sie durch die Bisse der sich ringelnden Schlangen umzu-  
 kommen drohten,  
 Währte dein Zorn doch nicht bis zum Ende,  
 6 Sondern sie wurden zur Warnung [nur] für kurze Zeit in  
 Schrecken gesetzt  
 Und erhielten ein Zeichen der Rettung zur Erinnerung an das  
 Gebot deines Gesetzes;  
 7 Denn wer sich [zu ihm] hinwandte, wurde nicht durch das  
 Sondern durch dich, den Retter aller. [Geschaute gerettet,  
 8 Auch dadurch bewiesest du unseren Feinden,  
 Daß du es bist, der von jedem Übel erlöst.  
 9 Sie tötete nämlich der Biß der Heuschrecken und der Stechfliegen,  
 Und es fand sich kein Heilmittel [zur Erhaltung] ihres Lebens,  
 Weil sie es verdienten, durch solche Wesen gezüchtigt zu werden.  
 10 Aber deinen Söhnen konnte nicht einmal der Zahn giftspritzender  
 Schlangen schaden;  
 Denn dein Erbarmen kam dagegen herbei und heilte sie.  
 11 Nur damit sie deiner Gebote gedächten, wurden sie ja gestochen  
 Und [dann] schnell wieder geheilt,  
 Auf daß sie nicht in tiefes Vergessen [deines Gesetzes] verfielen  
 Und so deiner Mildtätigkeit nicht verlustig gingen.  
 12 Denn weder Kraut noch Pflaster machte sie gesund,  
 Sondern dein Wort, o Herr, das alles heilt.  
 13 Du hast ja Gewalt über Leben und Tod,  
 Führst herab zu den Pforten der Unterwelt und wieder herauf.  
 14 Der Mensch hingegen kann wohl in seiner Bosheit töten,  
 Den entflohenen Odem aber kann er nicht wieder zurückbringen  
 Und die [in die Unterwelt] aufgenommene Seele nicht befreien.  
 15 Deiner Hand aber zu entrinnen ist unmöglich.



Kap. 11 und 12 hat der Autor das Schicksal der Ägypter mit dem der Israeliten verglichen und zuletzt darauf hingewiesen, daß über jene die härteste Strafe hereinbrach, da sie trotz aller Warnungen von der Verehrung der Tiere nicht lassen wollten. Die Erwähnung des Tierkultes gab dem Hagiographen Gelegenheit, auf die Torheit des Götzendienstes überhaupt und seine schlimmen Folgen einzugehen (K. 13—15), und indem er die einzelnen Formen desselben in absteigender Linie behandelte, kam er zuletzt wieder auf jene Verirrung der Ägypter zu sprechen. Er vergleicht nun, um das Walten der Weisheit in der Geschichte nachzuweisen, noch eingehender als zuvor das Schicksal der Ägypter und das der Israeliten und sucht dabei nachzuweisen, 1) daß der Mensch durch eben das, womit er sündigt, gestraft wird (11, 16), 2) daß den Israeliten gerade das zum Heile diente, was den Ägyptern Verderben brachte (11, 5; 18, 8). Er handelt hier eingehend von den ägyptischen Plagen und zeigt im folgenden Abschnitt zunächst, daß Gott die Ägypter durch Tiere züchtigte, welche denen ähnlich waren, die sie verehrten, den Israeliten aber seine Huld erwies, indem er ihnen Tiere sandte (16, 1—15). Zwei Beispiele führt der Verfasser an: 1) Den Ägyptern wurden durch Frösche, welche Gott über sie kommen ließ, so der Appetit verdorben, daß sie nichts zu essen vermochten; die Israeliten wurden durch Wachteln wunderbar gespeist, und die kurze Zeit, die sie vorher hatten hungern müssen, ließ sie nur die Größe der Strafe erkennen, die über ihre Peiniger hereingebrochen war (1—4). 2) Als die Israeliten gegen Gott murrten, wurden sie durch Schlangen heimgesucht; aber wenn auch einige umkamen, so wurden doch alle jene gerettet, welche die eherne Schlange, die Moses auf Gottes Befehl errichtet hatte, vertrauensvoll anblickten, während die Ägypter durch den Biß von Heuschrecken und Fliegen den Tod gefunden hatten. Die Israeliten sollten durch die Heimsuchung nur an Gott erinnert und vor dem Abfall bewahrt werden (5—15).

16, 1 *Διὰ τοῦτο* knüpft an 15, 18. 19 an, nimmt aber auch 12, 27 wieder auf. Die Ägypter hatten diese Züchtigung durch ihren Götzendienst und ihre Verstocktheit redlich verdient (*ἀξίως*). 2 *ἐνθρογέτησας* B A C min.; *ἐνθρογέτησεν*  $\Sigma^*$ . *εἰς ἐπιθυμίαν* B  $\Sigma$  min. Arm.; *εἰς γὰρ ἐπιθυμίαν* 253 Syr<sup>hex</sup>; *οἷς εἰς ἐπιθυμίαν* A C 55. 248 It. Kopt(?). Aeth. Vor *εἰς* konnte *οἷς* leicht ausfallen. Für *οἷς* spricht auch, daß Syr. und Syr<sup>hex</sup> mit *b* einen selbständigen

Satz beginnen, ebenso 253 (ἐννοητέτης) und  $\aleph$  (ἐννοητέτησεν). Ist  $\omicron\iota\varsigma$  ursprünglich, so ist mit It. Syr. Kopt. Aeth. Syr<sup>hex</sup> ἐννοητέτης (2 sing. ind. Aor.) zu betonen; das Fehlen des Augments kann nicht auffallen (vgl. ἐδεογετήθησαν 11, 5; Helbing 75; Mayser 335). Der Pentateuch berichtet an zwei Stellen, daß dem Volke eine Wachtelspende zuteil wurde. Nach Ex 16, 2 erfolgte dieselbe auf das Murren des hungernden Volkes hin, Nm 11, 4 aber, weil es mit dem Manna nicht zufrieden war und nach Fleisch begehrte. Mit Bezugnahme auf Nm 11, 4 heißt es Ps 77, 29: „Er befriedigte ihr Gelüst (ἐπιθυμίαν)“. Jedoch dürfte der Autor auf die Erzählung Ex 16 Bezug nehmen, da er v. 3. 4 betont, daß dem Volke die Wachteln gespendet wurden, um seinen Hunger zu stillen (ἐπ’ ὀλίγον ἐνδεεῖς). Auch war die Wachtelspende Nm 11 keine Wohltat für das ganze Volk (ἐννοητέτης τὸν λαόν σου), sondern nur für die frommen Israeliten; den andern gereichte sie zum Verderben (Nm 11, 33. 34), und der Autor hatte keinen Grund, gerade dieses Ereignis mit der Züchtigung der Ägypter durch die Frösche zu vergleichen. Die Wendung εἰς ἐπιθυμίαν ὁρέξεως dürfte daher nicht so sehr die Lusternheit der Israeliten, sondern die Heftigkeit des Hungers hervorheben, den sie empfanden, als sie einige Zeit ohne Nahrung hatten zubringen müssen; ἀναγκαία ὁρεῖς bedeutet dagegen den Appetit, welcher sich schon einige Stunden nach einer Mahlzeit einzustellen pflegt. τροφήν ist Apposition zu ὁρτυγομήτρον „Wachtelmutter“, LXX Ex 16, 13; Nm 11, 31. 32; Ps 104, 40 Übersetzung von  $\aleph$  „Wachtel“; vgl. Philo Vita Mosis I. 209. 3 δειχθεῖσαν B  $\aleph$ <sup>1</sup> (korrigiert aus χθεῖσαν  $\aleph$ \*) A 23 (διχθεῖσαν) 68. 106. 253. 261 (διαχθεῖσαν) It. Arm.: „wegen der in den gesandten Tieren gezeigten Speise“; εἰδέχθειαν C 55. 157. 248. 254. 296 Syr<sup>hex</sup>; om. Syr. Kopt. Der Hagiograph will offenbar sagen, daß den Ägyptern der Appetit verging, als sie die vielen Frösche vor Augen hatten, welche sogar in die Backöfen und auf die Speisevorräte krochen (Ex 7, 28); denn die Insektenplage hatte mit der Nahrung nichts zu tun, ebensowenig das Absterben der Fische, welches durch die Verwandlung des Wassers in Blut herbeigeführt wurde; zu letzterem paßt auch nicht der Ausdruck τῶν ἐπαπεσταλμένων. Nun konnte der Autor die Frösche nicht als δειχθεῖσα τροφή bezeichnen. Auch wenn sie die Speisen bedeckten und mit ihnen vermischt waren, oder vor lauter Fröschen die Nahrung nicht mehr zu sehen war, so wurde den Ägyptern doch nicht zugemutet, dieselben zu verspeisen. Daher ist die hinreichend bezeugte Lesart εἰδέχθειαν

vorzuziehen. Dieses seltene Wort ist wohl in *δειχθεῖσαν* geändert worden, weil im folgenden Verse die Form *δειχθήναι* vorkommt. Das Adjektiv *εἰδεχθῆς* heißt „abscheulich, ekelhaft“. So erhalten wir den Sinn: die über die Ägypter gesandten Frösche (*τῶν ἐπαπεσταλμένων*) verursachten diesen, indem sie auf die Speisen krochen, einen solchen Ekel, daß sie trotz ihres Hungers auf das Essen verzichteten. Daß die Ägypter den Appetit verloren haben, ist in Ex nicht mitgeteilt, doch lag dieser Schluß (vgl. Ex 7, 28) nicht fern. 3 d *αὐτοί* B 23. 68. 106. 253. 261; *οὗτοι* x A C 55. 157. 248. 254. 296 It. Syr. Kopt. Arm. Letzteres ist vorzuziehen, zumal auch v. 4 *ἐκείνοι* und *οὗτοι* korrespondieren. Unter *ξένη γεῦσις* ist die wunderbare Wachtelspeise gemeint, wie aus v. 2 hervorgeht. 4 *ἐκείνοις* add. *μέν* B<sup>a b</sup> x A C min. Syr<sup>hex</sup>. Das Wort ist also wohl ursprünglich. Zu dem Gedanken vgl. 11, 8—10. Die Israeliten sollten in der Wüste kurze Zeit Hunger leiden, damit sie einsähen, wie schwer ihre Feinde gezüchtigt worden waren. 5 Daß für die Israeliten die Heimsuchung Gottes nur eine Prüfung, für die Ägypter aber eine harte Strafe war, zeigte sich auch (*καὶ γὰρ*), als Gott über das Volk in der Wüste Schlangen kommen ließ (Nm 21). Der Autor zieht folgende Parallelen: 1) Die Ägypter wurden durch Heuschrecken und Fliegen, die Israeliten durch sehr gefährliche Reptilien heimgesucht; 2) die Ägypter wurden gestraft, die Israeliten gemahnt; 3) die Ägypter fanden den Tod, die Israeliten wurden wunderbar gerettet. Wenn nämlich auch die Schlangen große Verheerungen im Volke anrichteten, so ging es doch nicht unter (*διεφθείροντο* Imperf.), da Gottes Zorn nicht bis zum Ende, d. h. bis zur völligen Vernichtung Israels dauerte; gegen die Gottlosen dagegen wütete Gottes Zorn „bis zum Ende“ (19, 1). 6. 7 Der Hagiograph erinnert nun an die Heilung der Israeliten durch den Anblick der ehernen Schlange (Nm 21, 6—9). Gott ließ über sein Volk die Schlangen kommen, weil er es wie ein Vater warnen und erziehen wollte (*εἰς νοουθεσίαν*; vgl. 11, 10 *πατὴρ νοουθετῶν*). *εἰς ἀνάμνησιν* bezieht sich ebenso auf *ἐταράχθησαν* wie auf *σύμβολον σωτηρίας*; denn wie der Autor v. 11 lehrt, sollten die Israeliten durch Züchtigung und durch Begnadigung darauf hingewiesen werden, daß sie von Gott abhängig seien und daher seine Gebote befolgen mußten. *σύμβολον σωτηρίας* B C min.; *σύμβουλον* (Ratgeber) nur x A 23; erstere Lesart ist entschieden vorzuziehen; denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß der Verfasser die ehernen Schlange personifizieren wollte. Der

Hagiograph lehrt, daß der ehernen Schlange nicht magische Kräfte innewohnten, sondern daß dieselbe nur ein Zeichen der Rettung war, und daß Gott die verwundeten Israeliten vor dem Tode bewahrte (vgl. v. 12. 13). Im Pentateuch wird wohl erzählt, daß jeder, der gebissen wurde und die Schlange am Pfahle anschaute, geheilt wurde. Allein es wird darin auch mitgeteilt, daß die Israeliten zu Moses sagten: „Bitte, daß er (Gott) die Schlangen von uns nehme“, und daß sie ihre Schuld einsahen (v. 7). Somit kam auch nach dem Bericht in Nm die Rettung von Gott; das Anschauen der Schlange war nur eine Bedingung, welche erfüllt werden mußte, eine äußere Handlung, welche die innere Gesinnung, die Abkehr von der Sünde und die Hinwendung zu Gott, erkennen ließ. Mit Recht konnte daher der Hagiograph die ehernen Schlange ein *σύμβολον σωτηρίας* nennen, zumal es Nm 21, 8 LXX heißt: *θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείον*. Eine allegorische Auslegung des Berichtes im Pentateuch darf man also die Darstellung im B. d. W. nicht nennen. Eine Schlange sollte Symbol der Rettung sein; denn indem diese an den Pfahl angeheftet war, erschien sie als besiegt und unschädlich gemacht, deutete also an, daß die Gefahr, welche durch die Schlangen drohte, gebrochen war, und daß dem von ihnen Gebissenen Rettung zuteil würde, wenn sie sich nur dem Zeichen und damit Gott gläubig zuwandten. 8 Der Verfasser nimmt wie 11, 13 an, daß die Ägypter von den Wundern, welche auf dem Wüstenzuge geschahen, über kurz oder lang Kenntnis erhielten, *καὶ ἐν τούτῳ*: wie durch andere Ereignisse z. B. der Durchzug durch das Rote Meer und die wunderbare Manna- und Wasserspende, sollten die Ägypter auch durch die Heilung der Israeliten erkennen (*ἐπεισας*), daß deren Gott allmächtig sei im Gegensatz zu ihren eigenen Göttern, die ihnen nicht hatten helfen können, als sie von Insekten geplagt worden waren. 9 Daß die Ägypter durch Bisse der Heuschrecken und Fliegen getötet worden seien, ist Ex 8. 10 nicht erwähnt. Als poetische Hyperbel kann man diese Stelle nicht ansehen, da der Autor ja einen scharfen Vergleich zieht: die Israeliten wurden geheilt, die Ägypter gingen zu Grunde. Man erinnere sich nun, daß in Zeiten von Epidemien Mücken und Fliegen Verbreiter ansteckender Krankheiten sind. Den Insektenplagen war die Verwandlung des Nilwassers in Blut mit dem Absterben der Fische sowie die Froschplage vorangegangen. Da das Wasser durch die faulenden Fische verunreinigt und die Luft durch die vielen Froschkadaver verpestet



war, so war jedenfalls der Boden für Krankheiten trefflich vorbereitet. Der Hagiograph hatte vielleicht erlebt, daß unter solchen Umständen die von Insekten Gestochenen erkrankten und starben. Da nun nach dem biblischen Berichte die Fliegen in so ungeheurer Menge erschienen, daß der Pharao den Israeliten die Erlaubnis geben wollte, drei Tagereisen entfernt in der Wüste zu opfern, und den Moses bat, bei Gott Fürsprache einzulegen, und ferner auch die Heilige Schrift erzählt, daß von den Fliegen das Land „verheert“ wurde ( $\text{וַתִּשְׁחַת הַחֲרָף}$ , καὶ ἐξώλεθρεύθη ἡ γῆ Ex 8, 20), so zog der Autor den Schluß, daß Menschen und Vieh durch die Stiche der Fliegen zu Grunde gegangen seien. Die Heuschrecken beißen nur diejenigen Menschen, durch welche sie gereizt werden, dann allerdings so, daß sofort Blut fließt. Die Heuschreckenplage war jedenfalls sehr groß, da schon bei ihrer Ankündigung der Pharao von seiner Umgebung den Rat erhielt, die Israeliten zu entlassen (Ex 10, 7). Da derselbe, als er die Verheerungen, die von den Heuschrecken angerichtet worden waren, sah, den Moses bat: *περιλέτω ἅπ' ἐμοῦ τὸν θάνατον τοῦτον*  $\text{הַמָּוֶת הַזֶּה}$  (10, 17), so nahm der Verfasser an, daß durch die Heuschrecken, die sogar in die Wohnungen eindrangten, manche Ägypter umgekommen seien, als sie sich ihrer zu erwehren suchten. Da die Heuschrecken und Fliegen eigens zur Züchtigung von Gott gesandt worden waren, so durfte der Hagiograph vermuten, daß die Ägypter durch sie mehr geschädigt wurden, als es sonst durch Insektenschwärme geschieht. Bei Krankheitsfällen nahmen die Ägypter die Hilfe der Magier in Anspruch, welche durch Beschwörungen den Leidenden zu helfen suchten <sup>1)</sup>. Bei den Plagen aber waren deren Bemühungen umsonst (*οὐχ ἐβρέθη ἰαμα*). 10 Während die Ägypter durch Insekten (verächtlich *ὑπὸ τοιούτων κολασθῆναι*) den Tod fanden, konnten den Israeliten nicht einmal die gefährlichsten Tiere, giftspeiende Drachen, etwas anhaben; denn die Barmherzigkeit Gottes kam herbei (*παρηλθε*), um sie gegen (*ἀντί*) die Schlangen zu schützen und, soweit sie bereits gebissen waren, zu heilen (*ἰάσατο*).

11 Durch die Bisse der Schlangen sollten die Israeliten, wie Zugtiere durch den Stachel (*κέντρον*), angetrieben werden (*ἐνεκεντροῖζοντο*), Gott zu gehorchen und sein Gesetz zu beobachten. Sie hatten sich ja der Führung des Moses, des Stellvertreters Gottes, widersetzt. Der Absichtssatz (*ὅνα γέγωνται*) bezieht sich auf *ἐνε-*

<sup>1)</sup> Exman <sup>2</sup> 167 ff.

$\kappa\epsilon\rho\tau\iota\zeta\omicron\rho\tau\omicron$  und  $\delta\iota\sigma\omega\zeta\omicron\rho\tau\omicron$ .  $\alpha\iota$  11c ist mit  $\delta\iota\sigma\omega\zeta\omicron\rho\tau\omicron$  zu verbinden. Durch Züchtigung wie durch Rettung suchte Gott sein Volk so zu erziehen, daß es das göttliche Gesetz nicht ganz und gar vergäße ( $\mu\eta$   $\sigma\iota\zeta$   $\beta\alpha\theta\epsilon\iota\alpha\iota$   $\delta\iota\sigma\omega\zeta\omicron\rho\tau\omicron\zeta$   $\lambda\iota\delta\eta\iota$   $\sigma\epsilon$ ,  $\tau\omicron\upsilon$   $\lambda\omicron\gamma\alpha\tau$   $\sigma\omicron\upsilon$ ) und so der göttlichen Mildtätigkeit nicht verlustig ginge ( $\delta\alpha\sigma\epsilon\gamma\epsilon\sigma\tau\omicron\iota$   $\tau\eta\varsigma$   $\alpha\eta\varsigma$   $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ), von derselben nicht ausgeschlossen würde. 12 Durch ihre Rettung wurden die Israeliten an das göttliche Gesetz erinnert, weil ( $\gamma\alpha\rho$ ) sie nicht durch ein natürliches Mittel, sondern durch das göttliche Wort geheilt wurden. Aus v. 7 ( $\delta\iota\omega\zeta\epsilon\tau\omicron$   $\delta\iota\alpha$   $\alpha\epsilon$ ), v. 10 ( $\tau\omicron$   $\delta\iota\sigma\omega\zeta$   $\sigma\omicron\upsilon$   $\lambda\alpha\sigma\tau\omicron$   $\alpha\epsilon\tau\omicron\epsilon\varsigma$ ), v. 26 ( $\tau\omicron$   $\delta\eta\mu\alpha$   $\sigma\omicron\upsilon$   $\tau\omicron\upsilon\zeta$   $\sigma\omicron\lambda$   $\mu\iota\sigma\epsilon\tau\omicron\rho\tau\omicron\zeta$   $\delta\iota\alpha\tau\epsilon\gamma\epsilon\iota$ ) geht hervor, daß unter dem  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  der allmächtige Wille Gottes zu verstehen ist. Schon früher war im A. T. dem Worte Gottes die Rettung zugeschrieben worden: Ps 106, 20: „Er sandte das Wort aus und heilte sie“; vgl. Ps 147, 15; Jes 55, 11.  $\mu\alpha\rho\tau\alpha$  B s 23, 68, 253 lt.;  $\mu\alpha\rho\tau\alpha\varsigma$  A C min.; bei den andern Überss. (außer lt.) ist die Vorlage nicht deutlich erkennbar. Für die erstere Lesart spricht v. 13: du bringst Rettung selbst im Tode. 13, 14 „Du führst herab zu den Pforten der Unterwelt und wieder herauf.“ Dt 32, 39; 1 Sm 2, 6; Tob 13, 2 bezeichnet diese Wendung vielleicht nur die Rettung aus Lebensgefahr. Ps 85, 13 und in den Oden Salomos 29 wird jedenfalls die Genesung aus schwerer Krankheit als eine Befreiung aus der Unterwelt beschrieben. Der Psalmist (48, 16) hat dann die sichere Hoffnung ausgesprochen, daß Gott seine Seele erlösen, ihn aus der Gewalt der Unterwelt befreien werde, d. h. ihn nach dem Tode im Jenseits beglücken und beseligen werde (wenn diese Stelle nicht sogar den Glauben an eine Auferstehung enthält). Unser Autor betont nun, daß Gott die Macht hat, einen Toten wirklich zum Leben wiederzuerwecken; denn in dem parallelen v. 11, in welchem er die Ohnmacht des Menschen der Allmacht Gottes gegenüberstellt, weist er darauf hin, daß der Mensch zwar töten, aber den Toten nicht wieder ins Leben zurückrufen kann. Er will also v. 13 lehren, daß Gott nicht nur imstande ist, den Tod über den Sünder zu verhängen — die Sündflut (Gen 7), die Tötung der ägyptischen Erstgeburt (Ex 12), der Untergang der Rote Korach (Nm 16, 17), die große Pest (2 Sm 24) und andere Ereignisse aus der heiligen Geschichte liefern ja den Beweis dafür —, sondern daß er ebenso leicht, und das vermag kein Mensch, Verstorbene wieder lebendig machen kann; berichtet doch die Bibel mehrfach von Totenerweckungen

(1 Kg 17, 21, 22 [Elias]; 2 Kg 4, 34; 13, 21 [Elisäus]). Hat aber Gott die Macht, Tote ins Leben zurückzurufen, so war er um so eher instande, die gebissenen Israeliten vor dem Tode zu bewahren. Daher schließt sich v. 13 mit γάρ an v. 12 an. Ἀδης = Scheol bezeichnet den Tod und den Zustand im Tode (vgl. πύλαι τοῦ θανάτου Ps 9, 14; 106, 18. Der Ausdruck πύλαι ᾗδου findet sich auch 3 Makk 5, 51. Die Unterwelt dachte man sich als einen wohlverschlossenen Ort mit Toren und Riegeln (Jes 38, 10; Job 17, 16; 38, 17; 3 Makk 5, 51), aus dem niemand zu entinnen vermag, wenn nicht Gott, der Herr über Leben und Tod, ihn daraus befreit, ihm die Pforte öffnet. οὐδὲ ἀναλύει (sc. ἐκ πύλων ᾗδου) ist parallel zu οὐκ ἀναστρέφει; zu παραλημφθεῖσαν ist aus v. 13 εἰς πύλας ᾗδου zu ergänzen. 15 Dt 32, 39 heißt es: „Ich töte und mache lebendig, ich zerschlage und schaffe auch Heilung, und niemand kann aus meiner Hand erretten.“ Tob 13, 2 sagt der Schriftsteller: „Er selbst züchtigt und zeigt Mitleid, führt herab zur Unterwelt und wieder herauf, und niemand vermag seiner Hand zu entfliehen“ (οὐκ ἔστιν ὃς ἐκφεύξεται τὴν χεῖρα αὐτοῦ). Da der Autor sich an diese Stellen angelehnt haben dürfte, so ist v. 15 noch mit dem vorhergehenden Abschnitte zu verbinden. Der Verfasser will hervorheben, daß Gott die höchste Macht besitzt sogar über jene Seelen, die bereits in die Unterwelt aufgenommen sind.

**b) Zweite Parallele: Über die Ägypter ließ Gott Wolkenbruch mit Blitz und Hagel kommen, für die Israeliten ließ er Manna vom Himmel regnen (16, 16—29).**

- 16, 16 *Denn die Gottlosen, welche leugneten, dich zu kennen,  
Wurden durch die Kraft deines Armes gezüchtigt;  
[Sie wurden] durch ungewöhnliche Regengüsse, durch Hagel  
und durch furchtbare Unwetter heimgesucht  
Und durch Feuer verzehrt;*
- 17 *Denn was das Wunderbarste [dabei] war, in dem alles löschen-  
den Wasser  
Wütete das Feuer um so heftiger;  
Denn die Schöpfung kämpft für die Gerechten.*
- 18 *Bald nämlich wurde die Flamme geschwächt,  
Damit sie nicht die gegen die Gottlosen gesandten Tiere ver-  
brannte,*

- 16, 18 Sondern [damit] jene selbst mit ihren eigenen Augen erkannten,  
 Daß sie durch Gottes Gericht verfolgt würden.
- 19 Bald aber brannte [die Flamme] auch inmitten des Wassers weit  
 über die [gewöhnliche] Kraft des Feuers,  
 Um die Erzeugnisse des gottlosen Landes zu vernichten.
- 20 Dagegen nährtest du dein Volk mit Engelspeise  
 Und reichtest ihnen unermüdlich fertiges Brot vom Himmel,  
 Welches jeden Genuß gewährte und jedem Geschmack entsprach.
- 21 Denn deine Gabe offenbarte deine Süßigkeit gegen deine Kinder,  
 Und indem sie sich dem Verlangen dessen anpaßte, der sie genoß,  
 Verwandelte sie sich in das, was einer gerade wollte.
- 22 Schnee und Eis aber widerstanden dem Feuer und schmolzen nicht,  
 Damit man erkannte, daß die Früchte der Feinde  
 Jenes Feuer vernichtete, das in dem Hagel brannte  
 Und mitten im Regen blitzte,
- 23 Während es anderseits sogar seine eigene Kraft vergaß,  
 Damit die Gerechten gespeist würden.
- 24 Denn die Natur, welche dir, ihrem Schöpfer, untertan ist,  
 Steigert ihre Kraft zur Züchtigung der Sünder  
 Und mäktigt sie, um denen wohlzutun, welche auf dich vertrauen.
- 25 Deshalb diente sie auch damals, gänzlich umgewandelt,  
 Deiner alles ernährenden Gabe  
 Nach dem Wunsche derer, die ihrer bedurften,
- 26 Damit deine Kinder, o Herr, die du liebst, erführen,  
 Daß nicht so sehr die verschiedenen Früchte den Menschen  
 ernähren,  
 Sondern vielmehr dein Wort die auf dich Vertrauenden erhält.
- 27 Denn das, was vom Feuer nicht vernichtet wurde,  
 Schmolz sogleich, wenn es von einem flüchtigen Sonnenstrahl  
 erwärmt wurde,
- 28 Damit man erkannte, daß man vor Sonnenaufgang dir danken  
 Und schon beim Morgengrauen zu dir beten müsse.
- 29 Denn die Hoffnung des Undankbaren schmilzt wie der winter-  
 liche Reif  
 Und fließt dahin wie unbrauchbares Wasser.

16 Am Ende des vorhergehenden Abschnittes hatte der Autor daran erinnert, daß der Allmacht Gottes nichts unmöglich ist, und darauf aufmerksam gemacht, daß niemand seiner Hand enttrinnen



Es ist. Zwei Bereiche sind zu jener im Folgenden zu lesen: Der  
 Ägypter war der durch die ägyptischen Götter verkörpert, während die  
 Götter in die Hände der ägyptischen Götter, Mensch, und der Götter.  
 Auch ist es 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

scheinlich, daß der in der Hl. Schrift wohlbewanderte Verfasser es übersehen hat, daß nach der Darstellung in Ex jede Plage vorüber war, ehe die neue begann, und daß diese nur deshalb verhängt wurde, weil der Pharao durch die frühere sich nicht hatte bekehren lassen (vgl. Ex 8, 9. 27). Daher kann er nicht angenommen haben, daß die Ägypter zugleich durch Tiere und den Hagel gezüchtigt worden seien, zumal er durch die korrespondierenden Partikeln *ποτέ . . . ποτέ* andeutet, daß er zeitlich auseinander liegende Ereignisse im Auge hat. Da der Autor es als eine besondere Fügung Gottes hinstellt, daß die Tiere von den Flammen nicht verbrannt wurden (*ὅνα μὴ καταφλέξῃ*), und glaubte, daß die Ägypter daraus die Hand Gottes erkennen sollten, so kann unter *φλόξ* v. 18 nicht das Gewitter verstanden werden wie v. 19 unter *φλέγει*; denn durch Blitze werden Insektenschwärme oder Massen von Fröschen nicht vernichtet. Der Hagiograph nimmt also an, daß die Ägypter ein Feuer zur Vertilgung derselben angezündet hatten, ohne irgendwelche Erfolge zu erzielen. Daß *φλόξ* v. 18 nicht dieselbe Bedeutung hat wie *φλέγει* v. 19, kann nicht gegen diese Erklärung geltend gemacht werden; denn unter *πῦρ* ist 22a das Herdfeuer, 22c das Feuer der Blitze zu verstehen. Daß infolge der Heimsuchung durch Stechmücken der Pharao sich zu einem Zugeständnis bewegen ließ, wird im Berichte des Ex nicht angegeben. Auch erwähnt der Autor in diesem Kap. zwar ausdrücklich die Plage der Frösche, der Fliegen und der Heuschrecken (16, 1. 3. 9), nicht aber die der Mücken. Von den Fröschen wird Ex 8, 3 berichtet, daß sie in die Backöfen krochen. Allein es wäre nicht auffällig gewesen, wenn durch die Menge der Frösche das Feuer in denselben erstickt wurde. Die Ägypter hätten also aus diesem Umstand noch nicht auf ein göttliches Eingreifen schließen müssen. Auch läßt der Ausdruck *ἡμεροῦτο* erkennen, daß das Feuer nur seinen Dienst gegenüber den Tieren versagte, nicht aber, daß es erlosch. Nun suchte man sich großer Fliegenschwärme durch angezündete Feuer zu erwehren. Der Verfasser durfte annehmen, daß die Ägypter alles getan haben, um sich vor den Stichen der Fliegen zu schützen, und daß sie dabei in erster Linie zum Feuer die Zuflucht nahmen — gruben sie doch auch Brunnen, als das Wasser des Nil ungenießbar geworden war (Ex 7, 24). Nach Ex 8, 25. 28 machte die Fliegenplage auf den Pharao großen Eindruck; da man aber die Fliegen nicht mit Feuer verbrennen (*καταφλέξῃ* 18), sondern nur durch den Rauch desselben verscheuchen will, so dürfte der

Hagiograph an die Heuschreckenplage gedacht haben. Schon als Moses dieselbe ankündigte, geriet die Umgebung des Pharao in Furcht (Ex 10, 7), und als der König die Verheerung sah, bat er den Moses um Abwendung der Strafe, indem er seine Schuld bekannte (10, 16. 17). In dieser Plage erblickte also der Pharao und mit ihm sein Volk Gottes Gericht (*ὅτι θεοῦ κρίσει ἐλαύνονται* Sap 16, 18c). Im Orient sucht man den Zügen der Wanderheuschrecken durch angezündete Feuer eine andere Richtung zu geben und setzt wohl auch die Ernte vor dem Einfallen derselben in Brand, um sie zu vernichten. Der Autor ist also überzeugt, daß auch damals die Ägypter den Versuch gemacht haben, sich auf diese Weise der Plage zu erwehren, und glaubt daraus, daß die Plage erst auf das Gebet des Moses hin aufhörte, schließen zu dürfen, daß dieses Mittel gegenüber den von Gott gesandten Schwärmen versagt habe. Jedenfalls ist v. 17–19 eine Erweiterung des in Ex überlieferten Berichtes. 19: Nach Ex 9, 25 wurden durch den Hagel Menschen, Tiere und Pflanzen getroffen. V. 22 wird *γενήματα* erklärt durch *οἱ τῶν ἐχθρῶν καρποί*. *φλέγει* ist Praes. hist., Subj. ist *φλόξ* wie 18a.

20 *ἀνθ' ὧν*: Während die Feldfrüchte der Ägypter vernichtet wurden, so daß diese nichts zu essen hatten, erhielten die Israeliten vierzig Jahre lang wunderbare Speise, das Manna (Ex 16). Der Autor nennt dasselbe *ἀγγέλων τροφή*, da LXX Ps 77, 25 *לֶחֶם אֱמִירִים* wiedergibt mit *ἄρτος ἀγγέλων* (vgl. panis angelorum IV Esr 1, 19). Ebenso wenig wie der griechische Übersetzer will der Hagiograph behaupten, daß die Engel dieses Brot zubereiteten und äßen, sondern, wie aus dem Parallelismus hervorgeht, nur auf den übernatürlichen Ursprung desselben hinweisen (vgl. *ἄρτος οὐρανοῦ* Ps 77, 24; 104, 40). Daher nennt er das Manna auch *ἀμβροσία τροφή* (19, 21). Dieses Brot konnte sogleich genossen werden, wenn es gesammelt worden war; es brauchte nicht zubereitet zu werden wie irdische Nahrung (*ἔτοιμον ἄρτον*). *παρέσχες* s A C<sup>vid</sup> min. It. Syr. Arm. Syr.<sup>hex</sup>, besser bezeugt als *ἐπεμψας* B 68. 248 Aeth. Daher ist auch die Wortstellung *ἀπ' οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς* mit s A C beizubehalten. *ἀκοπιάτως* B s C min. ist ungewöhnliche Form für *ἀκοπιάσιως* A 106. 155. 254. Gottes Allmacht verursachte es keine Mühe, dieses Brot vom Himmel regnen zu lassen. Aber nicht nur der Entstehung nach unterschied sich das Manna von jeder irdischen Speise, sondern auch durch seine Eigenschaften. Es vermochte nämlich dem Menschen alle Genüsse zu gewähren

und entsprach jedem Geschmack: **20 c. 21** Die Lesart Fritzsches *πρὸς πᾶσαν ἡδονήν* ist nur durch 248 (Arm?) gestützt. *ἀρμονίαν γεῦσιν* s Arm. Syr<sup>hex</sup> (vgl. Feldmann; daß die Vorlage dieser Überss. *ἀρμονίαν γεύσεως* gelaute habe, ist sehr zweifelhaft); bei dieser Lesart regiert *ισχύοντα* die Akk. *πᾶσαν ἡδονήν* und *ἀρμονίαν*; von *ἀρμονίαν* ist abhängig *πρὸς πᾶσαν γεῦσιν*. Am besten bezeugt und wohl ursprünglich ist *πρὸς πᾶσαν ἀρμόνιον γεῦσιν* B A C min. Syr. Kopt. Hier sind *ισχύοντα* und *ἀρμόνιον* koordiniert; Subjekt ist *ἄρτον*. *ἀρμονίαν* ist wahrscheinlich Schreibfehler, verursacht durch das vorhergehende *πᾶσαν*. In der späteren Gräzität wird *ισχύω* auch transitiv gebraucht (vgl. Sir 43, 15: *ἰσχυσεν νεφέλας*) und bedeutet dann „verstärken, erhöhen“. Da aber das Manna die *ἡδονή* bewirkte, so ist *πᾶσαν ἡδονήν* als Akk. der näheren Bestimmung anzusehen: Das Manna war stark, vermochte viel in bezug auf jeden Genuß, d. h. war imstande, jeden Genuß dem Menschen zu gewähren. Der Verfasser will hier nicht etwa mit dichterischer Freiheit die Befriedigung schildern, welche die Israeliten bei dem Genuß des Manna anfangs empfanden, etwa wie Dt 8, 4; 29, 5 poetisch der Beistand Gottes beschrieben wird, den das Volk während seiner Wüstenwanderung erfuhr; denn er betont dreimal, daß der Geschmack des Manna sich dem Verlangen des einzelnen angepaßt habe. Unhaltbar ist auch die Deutung, daß das Manna geeignet gewesen sei, nicht nur die Süßigkeit Gottes (*τὴν σὴν γλυκύτητα* 21a), sondern auch seine anderen Eigenschaften, die Allmacht, Weisheit und Treue, den Menschen verkosten zu lassen, wie derselbe es gerade begehrte (21bc); denn aus der Mannaspense konnten die Israeliten, wie auf die Süßigkeit Gottes, so gleichzeitig auf seine Allmacht und Treue schließen, ohne daß der Wille und das Verlangen des Essenden (*τῇ τοῦ προσφερομένου ἐπιθυμίᾳ, ὃ τις ἐβούλετο*) irgend etwas dazu beitrug. Durch nichts hat der Autor angedeutet, daß seine Worte bildlich aufzufassen seien. Übrigens verlangten die Israeliten gar nicht nach der Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften, sondern nach Nahrung, um nicht vor Hunger zu sterben (Ex 16, 3), und als sie des Manna überdrüssig geworden waren, wollten sie eine Abwechslung in der Kost haben (Nm 11, 4). Mithin bedeutet *γεῦσις* den subjektiven, aber sinnlichen Geschmack und *ἡδονή* die durch das Manna hervorgerufene leibliche Ergötzung. Mit der Wendung *πρὸς πᾶσαν ἀρμόνιον γεῦσιν* deutet also der Hagiograph an, daß das Manna alle Menschen, von denen es genossen wurde, befrie-



digte, daß es jeder Geschmacksrichtung zusagte. Eine Erklärung bietet 21 bc. 25: ein jeder fand in dem Manna den Geschmack derjenigen Speise, auf welche er gerade Appetit hatte und die er sich wünschte. Der Autor behauptet aber nur, daß das Manna sich der Empfindung des Geschmacksinns angepaßt habe, nicht aber, daß es sich in Fleisch, Fische, Früchte usw. verwandelt habe <sup>1)</sup>. So lehrt auch der palästinensische Midrasch, daß das Manna sich nach dem Verlangen des Essenden gerichtet habe <sup>2)</sup>.

Es gab also unter den Juden eine Tradition, nach der das Manna alle wunderbaren Eigenschaften besaß, wie überhaupt der Wüstenzug als eine Kette von Wundern aufgefaßt wurde. Dieselbe lag dem Verfasser des B. d. W. bereits vor; denn seine Absicht ist es nicht, seine Leser über das Manna und über die Ereignisse bei und nach dem Auszuge aus Ägypten zu unterrichten, sondern eine Parallele zwischen dem Glück der Israeliten und den Leiden der Ägypter zu ziehen, wobei er jene Vorgänge

<sup>1)</sup> Nach Basilius ad Amphiloeh. ep. 190 Nr. 3 erklärt „Philo, durch eine jüdische Tradition belehrt, daß das Manna die Eigenschaft gehabt habe, nach der Vorstellung des Essenden sich zu ändern. An sich sei es gleichsam in Honig gekochte Hirse gewesen, habe aber bald den Geschmack des Brotes, bald des Fleisches geboten, und zwar des Fleisches von Vögeln oder von Landtieren, bald den Geschmack von Gemüse, und zwar entsprechend dem Geschmack jedes einzelnen, und bald den Geschmack von Fischen“. Philo bezeichnet nun das Manna als den Felsen, aus dem alle Nahrung hervorquellte (Dt 32, 13), und spricht von zwei Backwerken, welche aus dem Manna bereitet worden seien, eins aus Honig und eins aus Öl (quod. det. pot. ins. sol. 117f.). Die Deutung, die Basilius ihm zuschreibt, findet sich nicht bei ihm, und es scheint, daß der Kirchenvater tatsächlich eine Erklärung zu Sap bietet.

<sup>2)</sup> Midr. Schemoth Rabba zu Ex 16, 4 (Deutsch von Aug. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica, Leipzig 1882, 189f.): „Er ließ das Manna fallen, worin alle Arten von Geschmack waren, und jeder Israelit schmeckte das, was er gern haben wollte. Wünschte er etwas zu essen und sagte er: Wenn ich doch Gemästetes zu essen hätte, so hatte er in seinem Munde gleich dem Geschmack von Gemästetem. Wenn sie den Wunsch nach etwas aussprachen, so befriedigte Gott ihren Willen.“ Mechiltha zu Ex 16, 23 (übersetzt von Winter und Wünsche, Leipzig 1909, 160): „Rabbi Eleazar von Modiim (zur Zeit des Hadrianischen Krieges) sagt: Wer eine gebackene Sache wollte, schmeckte alles Gebackene in der Welt, und wer Gekochtes wollte, schmeckte alles Gekochte in der Welt.“ Joma 75 a: „R. Ami und R. Asi (Zeitgenossen des Kaisers Diokletian) streiten darüber: einer erklärte, im Manna fühlten die Israeliten den Geschmack sämtlicher Speisearten, nur nicht den Geschmack der fünf (Nm 11, 5 aufgezählten) Arten; der andere erklärte, sie fühlten den Geschmack und das Wesen aller Arten, von diesen aber nur den Geschmack, nicht aber das Wesen.“

als bekannt voraussetzt. Vielleicht war diese Haggada bereits zur Zeit des Hagiographen schriftlich fixiert, da Philo ähnliche Erweiterungen des Berichtes des Pentateuchs über die Plagen und über den Wüstenzug bietet. Wie der Autor, so macht auch Paulus Gebrauch von einem solchen Midrasch, indem er von zwei ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres spricht (2 Tim 3, 8), obgleich der Pentateuch weder die Namen noch die Zahl derselben angibt, und, indem er an den wandernden Fels in der Wüste erinnert (1 Kor 10, 4), um Belehrungen daran anzuknüpfen. In ähnlicher Weise nimmt Jud 9 Bezug auf eine Erzählung, nach welcher Michael und der Teufel um den Leichnam des Moses gestritten haben. Im Pentateuch wird nun erzählt, daß die Israeliten gegen den Genuß des Manna Widerwillen empfanden (Nm 21, 5), und daß sie nach Fleisch, Fischen, Gurken, Melonen, Lauch, Zwiebeln und Knoblauch verlangten (Nm 11, 4. 5). Nach einer jüdischen Tradition hätten die Israeliten deshalb nach jenen Dingen verlangen können, weil das Manna gerade deren Geschmack (oder ihr Wesen) nicht angenommen hätte (Joma 75a). Einige christliche Exegeten (Bonaventura, Holkoth, Cornelius a Lapide [in Nm 11, 6], Gutberlet) meinen, der Verfasser habe aus Nm 11, 6: „Unsere Augen sehen nichts als das Manna“, herauslesen können, daß die Israeliten, nicht zufrieden damit, daß das Manna den Geschmack der Dinge annahm, nach welchen sie begehrten, die Nahrung auch in einer diesem Geschmack entsprechenden Form verlangt hätten, daß sie also z. B. nicht nur Fleisch schmecken, sondern dasselbe auch mit ihren Augen sehen wollten. Dem Verlangen nach Abwechslung in der Kost sei Gott entgegengekommen, indem er es so fügte, daß der Geschmack des Manna sich nach dem Wunsche des Essenden richtete; als aber die Israeliten dennoch murrten, habe er sie bestraft. Cornely nimmt im Anschluß an einige Väter an, daß der Geschmack des Manna nur dem Verlangen der frommen Israeliten sich angepaßt habe. Jedenfalls war der Hagiograph überzeugt, daß die Darstellung des Pentateuchs und die ihm vorliegende Tradition von der Geschmacksveränderung des Manna sich nicht widersprächen. Wie er aber die Lösung sich gedacht hat, ist im Text nicht angedeutet. Daher muß es dahingestellt bleiben, ob einer der angeführten Erklärungsversuche den richtigen Weg zeigt. ὑπόστασις 21a heißt Substanz, Stoff, das, was von Gott (σου ist Gen. obj.) wunderbar geschaffen und gesendet wurde. Es ist also darunter das Manna zu verstehen.

Zu μετεκρινᾶτο ist wegen des Partiz. masc. ὑπηρετῶν als Subjekt ἄριστος aus v. 20 zu ergänzen, oder es liegt eine constructio ad sensum vor, da ὑπόστασις gleichbedeutend mit ἄριστος ἀπ' οὐρανοῦ ist. Diese Erklärung berücksichtigt den Parallelismus (ἡ μὲν . . . τῇ δέ) und den Gedankengang. Weil das Manna an sich süß schmeckte (vgl. Ex 16, 31; Nm 11, 8), mußten die Israeliten schließen, daß Gott, der Spender desselben, noch weit süßer sei (τὴν σὴν γλυκύτητα πρὸς τέκνα ἐνεφάνισεν), d. h. daß er sich gegen seine Kinder unendlich liebevoll und gütig erweise (vgl. Ps 118, 103; 33, 9; 1 Petr 2, 3). Einerseits (μὲν) offenbarte das Manna die Süßigkeit Gottes, andererseits (δέ) befriedigte es jedes sinnliche Verlangen des Menschen. V. 21 gibt also eine Erklärung und Begründung zu v. 20 (γάρ): weil der Geschmack entsprechend den Wünschen des einzelnen sich änderte (21bc), so vermochte es jede Lust in dem Menschen hervorzurufen (20c): Gott gab seinen Kindern ohne Unterlaß die himmlische Speise (20ab), weil er, wie aus der Süßigkeit des Manna erhellt, sie liebt (21a).

22. 23 Ex 16, 14 wird erzählt, daß das Manna dem Reif ähnlich war, Nm 11, 7 LXX aber, daß es dem Eise glich (εἶδος χριστάλλου). Dies bietet dem Autor Gelegenheit, an eine andere wunderbare Eigenschaft desselben zu erinnern: es konnte gebacken und gekocht werden, ohne daß es, wie Schnee und Eis, schmolz (Ex 16, 23; Nm 11, 8). Diese merkwürdige Erscheinung sollte nach dem Hagiographen zu einem neuen Vergleich zwischen dem Manna-wunder und dem Unwetter anleiten (ἵνα γνῶσιν): Das Feuer, an welchem das Manna bereitet wurde, vergaß seine Kraft (ἐπιλέλησται δυνάμεως), indem es Schnee und Eis, d. i. das Manna, nicht auflöste, sondern schmackhaft machte, weil dasselbe den Israeliten zur Nahrung dienen sollte (ἵνα τροφῶσιν δίκαιοι); jenes Feuer aber, durch das ihre Feinde bestraft wurden, ließ sich durch den Hagel und die ihn begleitenden Wassermassen nicht dämpfen (vgl. v. 19), sondern vernichtete die Feldfrüchte der Ägypter. τοῦτο 23a bezieht sich auf πῦρ. ἐπιλελησθαι B<sup>2</sup> 23. 68. 261; ἐπιλέλησται x A C min.; bei ersterer Lesart wechselt die Konstruktion mit ὅτι und die des Acc. c. inf., bei der zweiten, wahrscheinlich ursprünglichen, ist ὅτι zu ergänzen. Jene auffallenden Vorgänge werden v. 24. 25 erklärt (γάρ). Unter δωρεά (25) versteht man am ungezwungensten das Manna. Subjekt ist v. 25 κτίσις, und zwar in der Bedeutung „Schöpfung, Natur“. Zu μεταλλεύειν in der Bedeutung „umwandeln“ vgl. 4, 12. εἰς πάντα heißt „in

allen“ d. i. „gänzlich“, nicht „in alles“, da die Natur sich nicht in alles verwandelte. Der Hagiograph will also sagen: die Natur (*κτίσις*) dient Gott als ihrem Schöpfer und wirkt so, wie es in seiner Absicht liegt; sie wirkt mit verstärkter Kraft (*ἐπιτείνεται*, vgl. 17b), wenn es gilt, die Sünder zu züchtigen, mäßigt aber ihre Gewalt (*ἀνίσταται*, vgl. 23b), wenn es das Wohl der Guten fordert. Hatte nun die Natur einmal (im Feuer) ihre Gewalt bald verstärkt, bald gemäßigt (24), so änderte sie sich vollständig, d. h. es erfolgte eine völlige Aufhebung der Naturgesetze (*εἰς πάντα μεταλλενομένη*), als dieselbe dem wunderbaren Manna, jener Gottesgabe (*δωρεᾷ σου*) welche das ganze Volk ernährte und am Leben erhielt (*παντότροφος*), sich dienstbar machte (*ὕπηρέτει*), einmal, indem dieses Brot vom Himmel regnete und ohne menschliches Zutun genossen werden konnte (vgl. 20ab), sodann, indem sich dasselbe im Geschmack nach dem Verlangen des einzelnen richtete (*πρὸς τὴν τῶν δεομένων θέλησιν*). 24c *εἰς σέ* B 23. 68. 296; *ἐπί σοι* κ A C 55. 106. 157. 248. 253 (vgl. 3, 9). Die Partikel *τότε* legt es nahe, *ὕπηρέτει* (Imperf.) zu betonen. *τῶν δεομένων* 25c add. *σου* (gegen den Zusammenhang) κ<sup>c a</sup> 23. 55. It. Arm.

V. 26 nimmt Bezug auf Dt 8, 3 LXX. Durch *οὐ . . . ἀλλά* wird das erste Glied nicht geleugnet, sondern nur herabgedrückt<sup>1)</sup>. Der Autor will nicht in Abrede stellen, daß der Mensch durch die Erzeugnisse der Natur ernährt werde, sondern er leitet nur aus der Spende des Manna mit seinen wunderbaren Eigenschaften die Lehre ab, daß nicht so sehr (*οὐ*) durch die natürliche Nahrung (*αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν* = *ὁ ἄροτος* Dt l. c.) der Mensch am Leben erhalten werde, sondern vielmehr (*ἀλλά*) durch das Wort Gottes, d. i. durch seinen Machtspruch, welcher dem Menschen Speise gibt, wie die übernatürliche, so auch die natürliche. Daher haben alle Grund und Ursache, auf Gott zu vertrauen (*τοὺς σοὶ πιστεύοντας*). V. 22—26 hat der Verfasser dargelegt, daß die Natur Gott als ihrem Schöpfer untertan ist. Zum Beweise dafür (*γὰρ*) erinnert er v. 27 an eine neue Eigenschaft des Manna: Gott hat es so eingerichtet, daß dasselbe, obgleich es durch Feuer nicht zerstört werden konnte, ohne weiteres bei dem flüchtigsten Sonnenstrahl zerfloß. 28 Dadurch nun, daß die Israeliten gezwungen waren, sogleich bei Anbruch des Tages die Gottesgabe einzusammeln, wurden sie gemahnt, schon in der Frühe zum Herrn zu

<sup>1)</sup> Vgl. zu dieser Bedeutung von *οὐ . . . ἀλλά* Blab<sup>2</sup> 273 A. 2.



beten und ihm für seine Gnade zu danken. ἦν B C, ἦ (grammatisch richtig) s A min.; *πρὸ ἀνατολῆς* nur s<sup>ca</sup> Arm. 29 Das Gebet am Morgen ist notwendig; denn (*γὰρ*) der Undankbare erwartet umsonst, daß Gott ihm neue Gnaden spende. Seine Hoffnung gleicht schmelzendem Schnee, der sich auflöst, und unbrauchbarem Wasser, das weggegossen wird. Wie das Manna für die Israeliten verloren war, wenn es nicht bereits bei Sonnenaufgang gesammelt wurde, so sind eitel die Hoffnungen dessen, der nicht schon bei Beginn des Tages zu Gott sich wendet. Diese Folgerung, die der Autor aus der Hl. Schrift ableitet, ist nicht eine allegorische Erklärung, sondern eine praktische Anwendung. Man erinnere sich an die Mahnung 2 Tim 3, 16. — Aus 16, 28 *πρὸς ἀνατολὴν φωτός* wollen manche schließen, daß der Verfasser ein Essener oder ein Therapeut gewesen sei. Die Essener nämlich wandten sich beim Erscheinen der Morgenröte mit einer Anrufung an die Sonne (Jos. Bell. Jud. II § 128). Die Therapeuten beteten nicht in der Richtung nach Jerusalem und dem Tempel (Dn 6, 10), sondern nach der Sonne hin und betrachteten das irdische Licht als ein Sinnbild des himmlischen (Philo de vita contempl. M. II, 475. 485). Während aber diese Sekten die Sonne anriefen, ist die Wendung *πρὸς ἀνατολὴν φωτός* in Sap, wie aus dem parallelen *φθάνειν τὸν ἥλιον* hervorgeht, zeitlich zu verstehen. Die Mahnung aber, mit Beginn des Tages sein Morgengebet zu verrichten, ist kein Grund, den Hagiographen zu den Essenern oder den Therapeuten zu zählen. Auch der Psalmist singt: „In der Frühe kommt mein Gebet vor dich“ (87, 14; vgl. Ps 62, 2; 5, 4; 56, 9; Prv 8, 3).

c) Dritte Parallele: Die Ägypter wurden durch eine dreitägige Finsternis heimgesucht, die Israeliten wurden durch eine Feuersäule ins Gelobte Land geleitet (17, 1—18, 4).

17,1 *Groß sind ja deine Gerichte und schwer zu ergründen.*

*Daher verfielen [jene] Unbelehrbaren dem Irrtum.*

2 *Da nämlich die Gottlosen gemeint hatten, das heilige Volk unterdrücken zu können,*

*Mußten sie nun daliegen, in Finsternis gefangen und von langer Nacht umstrickt,*

*Eingesperrt unter ihren Dächern, verbannt von der ewigen Vor-schung.*

3 *Denn während sie bei ihren geheimen Sünden sich verborgen wähnten*

- 17,<sup>3</sup> *Unter dem dunklen Schleier des Vergessens,  
Würden sie auseinander gejagt, furchtbar erschreckt  
Und durch Trugbilder in Angst versetzt.*
- 4 *Nicht einmal der Winkel, der sie umfing, schützte sie vor Furcht,  
Sondern schreckhafte Töne erschollen rings um sie her,  
Und es erschienen düstere Gespenster mit finstern Gesichtern.*
- 5 *Kein Feuer war stark genug, [ihnen] zu leuchten;  
Auch der Gestirne strahlender Glanz vermochte nicht  
Jene schaurige Nacht zu erhellen.*
- 6 *Nur ein von selbst entzündetes,  
Schrecken erregendes Feuer leuchtete ihnen;  
In ihrer Angst aber hielten sie, wenn diese Erscheinung verschwand,  
Das Geschaute für schlimmer [als es war].*
- 7 *Die Gaukeleien der Zauberkunst waren ohnmächtig,  
Und die Prüfung der Prahlerei mit Weisheit fiel schmachvoll aus.*
- 8 *Denn die da die Schrecken und Ängste des kranken Gemütes zu  
bannen versprochen,  
Die erkrankten selbst an lächerlicher Furcht.*
- 9 *Wenn nämlich auch nichts [wirklich] Furchtbares da war, das  
sie hätte schrecken können,  
So wurden sie doch durch das Vorüberkriechen von Gewürm und  
durch das Zischen von Schlangen aufgescheucht*
- 10 *Und kamen [beinahe] um vor Angst  
Und wagten nicht einmal, in die Luft zu sehen, der man doch  
nirgends entgehen kann.*
- 11 *Denn feig' aus sich ist die Bosheit; sie bezeugt es, indem sie  
sich selbst verurteilt.  
Immer fügt sie das Schlimmste hinzu, gedrängt durch das böse  
Gewissen.*
- 12 *Denn die Furcht ist nichts anderes als das Aufgeben der von der  
Überlegung [dargebotenen] Hilfsmittel.*
- 13 *Wenn aber die Angst im Herzen geringer ist,  
So hält sie die Ungewißheit über die Ursache, welche die Qual  
herbeiführt, für ein größeres Übel.*
- 14 *Jene aber, die während jener wahrhaftig ohnmächtigen Nacht,  
Welche ja auch aus den Winkeln des ohnmächtigen Hades her-  
In demselben Schläfe lagen, [aufgekommen war,*
- 15 *Wurden teils durch seltsame Erscheinungen aufgescheucht,  
Teils durch Verzweiflung gelähmt;  
Denn plötzlich und unerwartet hatte sie die Furcht gepackt.*

- 17, 16 Und so war ein jeder ohne Ausnahme, der ihr da verfiel,  
In einem Kerker ohne Riegel eingeschlossen und gefangen.
- 17 Denn mochte es ein Landmann sein oder ein Hirt,  
Oder ein Arbeiter, beschäftigt in der Einsamkeit; —  
[Von ihr] überrascht, erlag er dem unvermeidlichen Zwange.
- 18 Denn alle waren durch dieselben Bande der Finsternis gefesselt.  
War es nun ein säuselnder Wind,  
Oder der melodische Gesang der Vögel im dichten Laubwerk,  
Oder das Rauschen des mächtig dahinströmenden Wassers,
- 19 Oder das wilde Getöse herabstürzender Felsblöcke,  
Oder das unsichtbare Laufen hüpfender Tiere,  
Oder das Geheul brüllender wilder Bestien,  
Oder der Widerhall des Echos aus der Höhlung der Berge --  
Es erfüllte sie mit lähmendem Schrecken.
- 20 Denn die ganze Welt erglänzte in strahlendem Lichte  
Und konnte sich ungestört den Arbeiten widmen.
- 21 Nur über jene war tiefe Nacht ausgebreitet,  
Ein Bild der Finsternis, welche sie einst aufnehmen sollte.  
Aber noch mehr als diese Finsternis waren sie sich selbst zur  
Qual.
- 18, 1 Deine Heiligen aber befanden sich im hellsten Licht.  
Als [jene] ihre Stimme hörten, ihre Gestalt aber nicht sahen,  
Priesen sie dieselben glücklich trotz ihrer früheren Leiden.
- 2 Sie waren froh, daß sie, obgleich sie mißhandelt worden waren,  
sich nicht rächten,  
Und baten um Verzeihung für ihre Feindschaft.
- 3 Statt dessen gabst du [ihnen] eine feuerflammende Säule  
Als Führerin auf unbekannter Reise  
Und als nicht schadende Sonne auf der ruhmvollen Wanderung.
- 4 Denn jene hatten es gewiß verdient,  
Des Lichtes beraubt und in Finsternis gefangen zu sein,  
Da sie deine Söhne eingekerkert gehalten hatten,  
Durch welche der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes  
übermittelt werden sollte.

17, 1 Die Entscheidungen, Ratschlüsse Gottes bei der Führung der Menschheit und besonders bei der Befreiung des Volkes Israel (χοῖσις = מִשְׁפָּחַי יְהוָה) sind groß (μεγάλοι), weil Gott wunderbar gewirkt hat, und schwer zu ergründen (δυσδύγητοι), da nach seinen Willen die Naturkräfte sich ganz anders äußerten als es der Erfahrung entspricht. Daß Gott die Israeliten mit Wohltaten

überhäufte und die Ägypter bestrafte, ist leicht zu verstehen: denn erstere waren ein heiliges Volk (*ἔθνος ἅγιον*), letztere gottlos und unverbesserlich (*ἀπαίδευτοι ψυχαί*); aber die Mittel, die Gott dabei wählte, konnten von niemandem vorausgesehen werden. Hätte Gott nun nicht durch Wunder seine Allmacht gezeigt, so wäre die Schuld der Ägypter nicht so groß gewesen. So aber wollten sie sich nicht belehren lassen; sie blieben verstockt (*ἀπαίδευτοι ψυχαί*). Ihr Irrtum war ein freiwilliger und verdiente daher die strengste Strafe. It. erweitert den Text: magna sunt enim iudicia tua, Domine, et inenarrabilia verba tua. **2** Daß das Verhalten der Ägypter sündhaft war, kann man aus ihrer Strafe ersehen (*γάρ*). Zu dem Gedanken vgl. 11, 16. *μακρῶς νυκτός*: Philo: „Man dachte nichts anderes, als daß es eine einzige so lange Nacht war, daß sie drei Tagen und drei Nächten glich“ (de vita Mosis I, 123). Sie waren eingesperrt, weil „keiner den andern sehen und niemand sich von seinem Platze bewegen konnte drei Tage lang“ (Ex 10, 23). Und da sie trotz der vielen Mahnungen nicht in sich gegangen waren, wurden sie von Gott verstoßen und mußten verzichten auf die Erweise seiner Liebe (*φωγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας*). **3** Noch ein anderer Umstand zeigt (*γάρ*), daß die Ägypter gefrevelt hatten (*ἐπλανήθησαν*). Zur Strafe dafür, daß sie sich zu lichtscheuem Treiben zusammengefunden hatten, wurden sie durch die Finsternis von den Genossen der Sünde getrennt; keiner vermochte den andern zu erblicken. Sie hatten geglaubt, daß ihre Verfehlungen nicht an den Tag kommen würden (*ἀφεγγεῖ λήθης παρακαλύμματι*); dafür wurden sie in der Finsternis durch Gespenster erschreckt, die ihnen ihre bösen Taten ins Gedächtnis zurückriefen. Der Ausdruck *κρύφια ἁμαρτήματα* erinnert an die *κρύφια μυστήρια* 16, 23 mit ihren Ausschweifungen. *ἐσκορπίσθησαν* B s (διεσκ.) min. It. Syr. Arm. Syr<sup>hex</sup>; *ἐσκοτίσθησαν* A C 55. 106. 157. 254 Kopt. Aeth. ist erleichternde Lesart und geht auf *δέσμοι σκοτίους* 2b zurück. *ἐνδάλμασιν* wird B<sup>a b mg</sup> erläutert mit *φαντάσμασιν*, „Trugbilder, Erscheinungen“. **4** Der Autor erklärt nun, warum die Finsternis eine so furchtbare Strafe war (*γάρ*). Selbst in dem verborgensten Winkel (*μυχός*), in den sie sich zurückgezogen hatten, wurden sie durch jene Erscheinungen geängstigt<sup>1)</sup>. *ἀφόβως* B s 68. 296; *ἀφόβους* A C min. Stellen wie

<sup>1)</sup> B<sup>a b mg</sup> erklärt *μυχός* als *ἐνδότερον σκότος*. Auch Syr. Arm. Aeth. geben *μυχός* mit „tiefer Finsternis“ wieder. Syr<sup>hex</sup> hat die Randbemerkung: *μυχός* nennt er jene Finsternis.



10, 5; 14, 24 empfehlen, ἀρόβους als ursprüngliche Lesart anzusehen. δ' ἐκταράσσοντες B\* 55. 253. 254, δὲ καταράσσοντες B<sup>a b</sup> A C min., δὲ ταρασσοντες x 106. 261; der Zusammenhang spricht für erstere Lesart. Einige Erklärer deuten die φάσματα als objektive Erscheinungen. Mit weit mehr Recht (vgl. die Ausdrücke ροσούσης πνιγῆς und καταγέλαστος ἐλλάβεια v. 8) glauben andere, daß der Verfasser nur an subjektive Phantasiegebilde dachte. Er dürfte erwogen haben, daß die Ägypter durch Krankheiten (Beulen Ex 9, 8) körperlich geschwächt und durch die vielen Heimsuchungen in höchste Erregung versetzt waren. Er konnte voraussetzen, daß sie den Zorn des Gottes Israels fürchteten und die Finsternis nur für den Anfang noch schwererer Züchtigungen hielten, und daß sie infolgedessen sich einbildeten, furchtbare Töne zu hören, oder bei harmlosen Geräuschen erschrecken, oder Gestalten erblickten, welche in Wirklichkeit nicht existierten. Vielleicht dachte der Autor daran, daß bei langem angestregten Sehen in tiefer Dunkelheit subjektive Lichtempfindungen entstehen. Was haben nun die Ägypter (nach der Meinung des Verfassers) zu erblicken geglaubt? An Tiergestalten zu denken verbietet der Ausdruck ἀμειδίτοις προσώποις. Da die Ägypter wußten, daß die Finsternis eine Strafe Gottes war, so dürfte ihre Phantasie ihnen vorgespiegelt haben, daß die Kinder der Israeliten und alle jene, welche sie ermordet hatten (Ex 2, 11; vgl. Philo, de vita Mosis I, 39. 44), nun kämen, um sie zu quälen (ἀμειδίτοις προσώποις). Sie glaubten ja, daß die Toten ihre Gräber verlassen und den Menschen nachstellen könnten, um sich zu rächen (Erman<sup>2</sup> 167 ff.). ἀμειδίτοις προσώποις ist Dat. instrum.; ἀμειδῆτος „nichtlachend“, κατηγής „niedergeschlagen, traurig“. 5 „Es komme Finsternis, so dicht, daß man sie greifen kann.“ „Und keiner sah seinen Nächsten“ (Ex 10, 21. 23). Auf die Frage, ob denn die Ägypter nicht versucht haben, die Dunkelheit künstlich zu erhellen (vgl. die Erkl. zu 16, 18), antwortet der Autor, daß kein Licht dieselbe durchdringen konnte und selbst die Sterne nicht zu sehen waren. Ähnlich bemerkt Philo: „Auch das Licht des im Hausgebrauch angewendeten Feuers erlosch teils unter dem herrschenden Sturmwinde, teils wurde es durch die Tiefe der Finsternis in seiner Leuchtkraft gehemmt und blieb unsichtbar“ (de vita Mosis I, 124). Der Hagiograph denkt ebensowenig wie Philo an den Chamsin, den ägyptischen Sturmwind, der ungeheure Mengen feinen Wüstenstaubes mit sich führt, aber der Sonne nur ihren Glanz nimmt, auch

nicht an den Samum, der nur einige Minuten währt, sondern an ein wirkliches Wunder (vgl. 17, 18; 18, 1). *στυγνὴν νύκτα*: Wie das Halbdunkel der Styx mit ihren Schatten, so flöhte die ägyptische Finsternis den von ihr Betroffenen die größte Angst ein. 6 Durch die Finsternis hindurch leuchtete doch ein Licht (*διεφαίρετο*), freilich ein solches, das in den Ägyptern neue Furcht erregte, sowohl wenn es aufflammte als auch wenn es erlosch. Das Feuer nämlich, das sie erblickten (*πυρά*), entzündete sich von selbst und brannte ohne sichtbare Ursache (*αὐτοματῇ*). Der Autor dachte wohl an plötzlich aufzuckende Blitze. Von den Gegenständen in ihrer Umgebung (*τὰ βλεπόμενα*) erhielten sie dabei nur ein unklares Bild, und in ihrer Furcht glaubten sie sich von Gefahren umgeben (*ἡγοῦντο χεῖρω*). 7. 8 Von den Zauberern berichtet der Pentateuch, daß sie Stäbe in Schlangen (Ex 7, 11) und Wasser in Blut verwandelten (Ex 7, 22) sowie Frösche herbeiführten (Ex 8, 7), bei der dritten Plage aber sich vergeblich bemühten, Stechmücken hervorzubringen (Ex 8, 14). Der Autor nimmt nun an, daß die Zauberer unmittelbar vor dem Eintreten der Finsternis den Ägyptern versprochen haben, ihnen Hilfe zu leisten (*ὑποσχρόμενοι*). Allein sie waren nicht imstande, mit ihren Sprüchen die Heimsuchung zu bannen; ihre Gaukeleien waren ohnmächtig (*κατέκειτο*). Sie hatten sich auf ihr Wissen viel eingebildet (*ἀλαζονείας ἐπὶ φροῖήσει*); jetzt, da dieses durch die Ereignisse auf die Probe gestellt wurde, trat ihr Unvermögen zutage; sie waren öffentlich bloßgestellt (*ἐλεγχος ἐφύβριστος*). Sie, die sonst mit ihren Zaubersprüchen Kranke zu heilen suchten (*ψυχῆς νοσοῦσης*), fürchteten sich jetzt vor Dingen, die gar keine Gefahr in sich bargen (*καταγέλαστον ἐνλάβειαν*). Man konnte ihnen zurufen: *Medice, cura te ipsum*. 9 *σουργμοῖς* B  $\Sigma^{ca}$ , *σουργμοῖς*  $\Sigma^*$  A C; beide Worte haben dieselbe Bedeutung. *ταραχῶδες* B  $\Sigma^{ca}$  A C min. Kopt. Aeth. Syr<sup>hex</sup> ist besser bezeugt als *τερατῶδες*  $\Sigma^*$  23 It. Syr. Arm. Selbst wenn die Zauberer und alle andern Ägypter durch nichts Schlimmes (*ταραχῶδες*) in Angst versetzt wurden, wenn sie nicht Gespenster sahen oder schreckliches Getöte vernahmen oder die Nacht plötzlich erleuchtet wurde, so empfanden sie schon die größte Furcht, wenn sie nur kleine Tiere (*κνώδαλα*) laufen oder Schlangen zischen hörten. Bei den Zauberern war diese Angst um so lächerlicher, als sie sonst durch Zischen und Pfeifen auf die Schlangen einwirkten. Von den Tieren wurden die Ägypter in ihren Winkeln (v. 4) aufgescheucht (*ἐκσεσοβημένοι*; *ἐκπεροβημένοι* ist nur

durch A 106 [261] bezeugt). 10 Sie erblickten so schreckliche Gestalten (vgl. *φάσματα* v. 4), daß sie die Augen am liebsten geschlossen hielten, um nicht in die Luft sehen zu müssen. Zu *μηδαμόθεν φευκτὸς ἄηρ* vgl. *ὁ κοινὸς ἄηρ* 7, 3.

11 Der Autor betont nun, daß die Angst der Ägypter lediglich eine Folge ihres bösen Gewissens war. Die Übersetzung: „Denn furchtsam aus sich selbst ist die Schlechtigkeit; sie bezeugt es, wenn sie verurteilt wird“ hat gegen sich, daß nach b die Feigheit des Bösen nicht nur in diesem Falle, sondern immer offenbar wird. *μαρτυρεῖ* B 23. 68. 106. 157. 261 It. Syr. (in später, sehr ungeschickter Ergänzung; vgl. Holtzmann 24 ff.) Kopt. Arm. Aeth.: *μαρτυρι* s A 55. 248. 253. 254. 296 Syr<sup>hex</sup>; *μαρτυρία* C. *πονηρία* add. *ἰδίῳ* s<sup>ca</sup> 253, so wohl auch Arm. Die meisten neueren Erklärer nehmen *μάρτυρι* als ursprünglich an: „Durch eigenen Zeugen verurteilt.“ Allein in diesem Falle wäre das äußerst schwach bezeugte *ἰδίῳ* nicht zu entbehren. Es empfiehlt sich um so mehr, *μαρτυρεῖ* als ursprünglich anzusehen, als *μαρτυρι* nur orthographisch von *μαρτυρεῖ* abweichen<sup>1)</sup> und nicht auf *μάρτυς* zurückgehen dürfte. *καταδικαζομένη* ist reflexiv: Indem die Bosheit nach außen zu erkennen gibt, daß sie feig ist (*μαρτυρεῖ*), spricht sie sich selbst das Urteil. Aus sich selbst (*ἰδίως*) ist sie feig; denn sie erschrickt ohne vernünftigen Grund. *προσείληφεν* („fügt hinzu“) B s\* A C min., weit besser bezeugt als *προείληφεν* („vermutet, erwartet“) s<sup>ca</sup> It. (praesumit) Kopt. Arm. Syr<sup>hex</sup>, das erleichternde Lesart sein dürfte. Die Ägypter, von denen dieser Satz doch zunächst gilt, ließen in ihrem Benehmen erkennen, daß sie ein böses Gewissen hatten, indem sie zu der Finsternis die Gespenster, zu harmlosen Geräuschen eingebildete Gefahren hinzufügten (*προσείληφεν*). Und so fügt jeder Bösewicht, geängstigt durch sein Gewissen, zu unschuldigen Vorgängen drohende Übel hinzu oder übertreibt die Gefahr. 12 Lies *οὐθέν* mit B: *οὐδέν* s A\* C (vgl. S. 148 zu 7, 28). — Bei ruhiger Überlegung erkennt der Mensch, ob eine Gefahr wirklich droht oder ob sie nur in der Phantasie besteht; sodann erwägt er, auf welche Weise er der Gefahr ausweichen oder dieselbe beseitigen kann. Wer sich Gefahren einbildet oder glaubt, denselben nicht entinnen zu können (*προδοσία τῶν βοηθημάτων*), ist furchtsam. 13 *προδοσία* „Erwartung“ ist

<sup>1)</sup> Über den Wechsel von *ει* und *ι* in Stamm- und Flexionssilben seit dem 3. Jahrh. v. Chr. vgl. Mayser 87 ff.; Helbing 7 ff.

hier im schlimmen Sinne, gleichbedeutend mit „Furcht“, zu nehmen, da der Satz mit *δέ* an den vorhergehenden angeschlossen ist. Auch Philo definiert die Furcht als die „Erwartung eines Übels“ (de mut. nom. 30; leg. alleg. III, 37). Ist die Furcht nicht so groß (*ῥῆτιον*), daß der Mensch auf die kühle Überlegung Verzicht leistet, so hält er die Ungewißheit über die Ursache, welche die Widerwärtigkeit herbeiführt (*αἰτίας* ist Gen. obj.), für ein größeres Übel (*πλεόν λογίζεται*) als die Widerwärtigkeit selbst. Wer sich also nicht so sehr fürchtet, sucht sich über die drohende Gefahr klar zu werden, und bemüht sich auch, dieselbe von sich abzuwenden, vor allem aber, dieselbe auf das richtige Maß zurückzuführen<sup>1)</sup>. Im Gegensatz (*δέ*) zu jener unsinnigen Furcht, welche auch äußerlich im Benehmen des Menschen sich zeigt (*μαρτυρεῖ* v. 11), bleibt diese Besorgnis verborgen (*ἐνδοθεν*), da der Mensch so handelt, wie es die Lage erfordert.

14 Zu b findet sich die Variante: *ἐξ ἀδύτων ἔδον μυχῶν* Syr<sup>hex</sup> Arm. It. (ab infinis et ab altissimis inferis) 157 (*ἐξ ἀδύτων ἔδον μυχῶν*). — *οἱ δέ* bezieht sich nicht allein auf die Zauberer, sondern auf alle Ägypter, wie aus v. 17 hervorgeht. Als die Finsternis hereinbrach, suchten dieselben sich nicht über die Gefahren zu vergewissern (v. 13), sondern gaben sich allen Eindrücken willenlos hin. *τὴν ἀδύτατον ὄντως νύκτα*: In Wirklichkeit war jene Nacht nicht ohnmächtig, da sie von Gott gesandt war und den Ägyptern viele Leiden brachte. *ἐξ ἔδον μυχῶν ἐπελθοῦσαν* ist figürlich zu verstehen; v. 21 erklärt der Autor selbst die ägyptische Finsternis als ein Bild der höllischen Finsternis. Die Unterwelt ist an ihrem Orte nicht ohnmächtig; sie hält jeden fest, den sie aufgenommen hat. *τὸν αὐτὸν ὕπνον κοιμώμενοι*: „Einer schlief den gleichen Schlaf wie der andere“ — der auch nicht zu schlafen vermochte, weil jene Nacht so viele Schrecknisse im Gefolge hatte. V. 14 ist also als Ironie aufzufassen (Gutherlet), die durch *ὄντως* noch verstärkt wird: In jener furchtbaren, die Menschen überwältigenden Nacht (*τὴν ἀδύτατον ὄντως νύκτα*), die dafür auch (*καί*) aus dem alles bezwingenden Hades heraufgekommen war (*ἐξ ἀδύτατον ἔδον μυχῶν ἐπελθοῦσαν*), konnte niemand auch nur einen Augenblick sich dem Schlafe hingeben (*τὸν αὐτὸν ὕπνον κοιμώμενοι*), mochte

<sup>1)</sup> Vergil, Georg. II, 490:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas  
Atque metus omnes et inexorabile fatum  
Subiecit pedibus.



er vornehm sein (der Pharaο, die Zauberer) oder den niedrigsten Ständen angehören (vgl. v. 17)<sup>1)</sup>. 15 ἐπηλθεν B A C 55. 68. 248. 254. 296 It. Kopt. Aeth., besser bezeugt als ἐπεχύθη s 23. 106. 155. 253 (261) Arm. (p) Syr<sup>hex</sup>. 17 Nicht nur jene Ägypter, welche in ihren Behausungen weilten (v. 2), sondern alle ohne Ausnahme, auch Bauern, Hirten und Arbeiter, welche der Beruf ins Freie geführt hatte, wurden von der Finsternis überrascht (προλημφθεῖς). 18. 19 Wie die in der Wohnung sich aufhaltenden Ägypter durch harmlose Geräusche, wie das Vorüberkriechen von Gewürm und das Zischen von Schlangen (v. 9), geängstigt wurden, so erschrakten jene, welche sich draußen befanden, bei jedem Laut, bei dem Säuseln des Windes<sup>2)</sup> und bei dem Rauschen des Wassers, ja selbst bei dem Gesang der Vögel ebenso, wie bei dem Gebrüll der wilden Tiere. Die Harmonie in der Natur, die hier poetisch geschildert wird, steht im Gegensatz zu der Erregung der Ägypter, die durch die Sünde hervorgerufen war. Aus der Wendung ὁρῶν ἦχος ist zu schließen, daß der Verfasser annahm, die im Freien lebenden unvernünftigen Geschöpfe seien von der Finsternis ebensowenig getroffen worden wie die Israeliten (17, 20; 18, 1). 21 Als ein Ort der Finsternis wird die Hölle auch bezeichnet Ps Sal 14, 9; 15, 10; Hen 46, 6; 63, 6; 103, 8; 108, 14; vgl. Mt 8, 12; 22, 13. Die Finsternis war für die Ägypter eine schwere Last (βαρεῖα νόξ), eine große Heimsuchung, sie selbst aber waren sich noch viel mehr zur Last (βαρύτεροι σκότους), da sie durch ihre Sünden die Finsternis herbeigeführt hatten, infolge ihres bösen Gewissens deren Schrecken steigerten und endlich sich durch ihre Verstocktheit in die Hölle stürzten.

18, 1 φωνήν add. μέν B<sup>a b</sup> s A min. It. Kopt. Syr<sup>hex</sup>; μέν dürfte ursprünglich sein. οὖν B s min. Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; οὖ (nachträgliche Korrektur) A 254 It. Kopt. — Die Ägypter hörten während der Finsternis die Stimmen der Israeliten, von denen viele, durch die Fronarbeiten gezwungen, unter ihnen wohnten. κακεῖνοι bezieht sich auf die Israeliten. οὖν bekräftigt und verallgemeinert. οὕ ist nicht Konjunktion, sondern Pron. indef. ὅ u. Der Hagiograph denkt an die Bedrückungen der Israeliten von

<sup>1)</sup> Daß v. 14 ἀδύνατος, wie impotens, „übertrieben, maßlos“ heißt (Cornely, Wiesmann), läßt sich nicht beweisen. Auch könnte selbst in diesem Falle die Wendung τὸν αὐτὸν ἔπνον κοιμώμενοι nur als Ironie erklärt werden.

<sup>2)</sup> Vgl. Lv 26, 36: „Das Rauschen eines verwehten Blattes wird sie (die Sünder) erschrecken.“

seiten der Ägypter; dieselben waren in dem Augenblicke, da die Finsternis hereinbrach, vorüber (*ἐπεπόνθεισαν* Plusqu.). It. (magnificabant te) und Syr. nehmen als Subjekt von v. 1. 2 die Israeliten an. Die Ägypter priesen die Israeliten glücklich, obgleich sie bisher so viel hatten dulden müssen: denn deren Leiden waren gering gewesen gegenüber ihrer Heimsuchung durch die dreitägige Finsternis. **2** *ἐνχαρίστοῦσαν* (Praes. hist.) B 8 68; *ἠὲ χαρίστουν* A min.; die Verss. geben keine Entscheidung. **3** Der Hagiograph vergleicht die Feuersäule (Ex 13, 21) mit der ägyptischen Finsternis: 1) Während die Ägypter selbst am Tage des Sonnenlichts entbehren mußten (*στερηθῆναι φωτός* v. 4), hatten die Israeliten in der Nacht eine wunderbare Leuchte (vgl. 10, 17). 2) Die Ägypter konnten infolge der undurchdringlichen Dunkelheit in ihrem eigenen Lande, ja selbst in ihren Wohnungen sich nicht bewegen (vgl. 17, 3); die Israeliten wurden durch die Feuersäule auf unbekannten Wegen durch fremde Gegenden geführt. 3) Die Ägypter hätten gern die sengenden Strahlen der Sonne ertragen, wenn sie ihnen nur geschienen hätte; die Israeliten empfangen Licht, ohne vom Sonnenbrand belästigt zu werden (*ἥλιον ἀβλαβῆ*; vgl. Ps 120, 6), da die Säule ihnen am Tage zum Schirmdach wurde (*εἰς σκέπην ἡμέρας* 10, 17). Der Zug ins Gelobte Land war ruhmvoll (*φιλότημος*), weil er durch viele Wunder verherrlicht wurde. **4** Von neuem erinnert der Autor an die 11, 16 aufgestellte These. Die Ägypter hatten den Israeliten die Erlaubnis zum Auszuge verweigert und dadurch zu verhindern gesucht, daß das Licht des Gesetzes d. i. die wahre Religion der Menschheit (*τῷ αἰῶνι*) zuteil wurde. Dafür wurden sie des physischen Lichtes beraubt. Sie hielten die Israeliten gefangen und wurden deshalb durch Finsternis gefesselt. Die schwere Schuld erforderte eine angemessene Strafe (*γάρο*). *μέν* bedeutet „gewiß, fürwahr“, da dieser Partikel im folgenden kein *δέ* entspricht. Das „Licht des Gesetzes“ wurde auf dem Sinai den Israeliten gegeben; doch sollten an demselben alle Völker teilhaben, und der Götzendienst sollte ein Ende erreichen (14, 13). Mit Recht heißt dieses Licht „unvergänglich“: denn im Gegensatz zur irdischen Sonne, die täglich untergeht (vgl. 7, 30), wird es im messianischen Reiche, das ewig dauert, immer leuchten und von allen Völkern erkannt werden<sup>1)</sup>. Der Hagiograph glaubt also, daß Israel die Mission habe, der Welt den Weg zum Heile zu

<sup>1)</sup> Vgl. Jes 2, 3; Mich 4, 2; Tob 13, 11; 14, 6 f.; Hen 90, 33—36; Sib III 616 ff.; 716 ff.; Ape Bar I 59, 2.

zeigen. Aber während zu seiner Zeit viele Juden phantastische und partikularistische, ja oft recht irdische Vorstellungen vom messianischen Reiche hatten, schließt er sich an die Propheten an, welche die Bekehrung der Heiden zu dem wahren Gotte durch Israels Vermittlung in Aussicht stellten und verkündeten, daß die Völker nach Jerusalem, nicht als dem Mittelpunkt eines jüdischen Reiches, sondern als der Stätte der Verehrung des einen Gottes, wallen würden<sup>1)</sup>. Die Erwartung des Autors ging in Erfüllung. Der Heiland kam, nicht „um Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Mt 5, 17), und seine Jünger „gingen hin in alle Welt und predigten das Evangelium allen Geschöpfen“ (Mk 16, 15. 20). — *σκότει* B\* A *σ<sup>ca</sup> (vid) cc* min. It., *ἐν σκότει* B<sup>ab</sup> 68. 106. 157 Kopt. Arm.; für erstere Lesart spricht, daß der Autor die Finsternis als eine Fessel schildert.

Die Beschreibung der ägyptischen Finsternis in Sap ist weit ausführlicher als der Bericht in Ex. Daß die Ägypter bei jener Heimsuchung große Furcht empfanden, wird in Ex nicht erwähnt, doch war dies eine selbstverständliche Wirkung derselben. Ferner durfte der Hagiograph ohne weiteres schließen, daß sie in ihrer Angst selbst harmlosen Geräuschen Bedeutung beileigten und Schlimmes fürchteten; denn wenn ein Mensch aufgeregt ist, so erschrickt er in der Nacht sehr leicht. Daß die Ägypter in der Dunkelheit Gespenster zu sehen glaubten, läßt sich dagegen aus dem Text des Ex nicht entnehmen. Ebenso wird in demselben nicht angedeutet, daß die Finsternis von Gewittern (17, 4. 6) begleitet war. Auch daß die Zauberer die Dunkelheit zu vertreiben versprachen, geht aus dem mosaischen Berichte nicht hervor. Daß die Ägypter während der Finsternis die Israeliten glücklich priesen und sie um Verzeihung baten, ist gleichfalls in Ex nicht angedeutet. Wie bei der Darstellung der Heuschreckenplage (vgl. 16, 18) und der Beschreibung des Manna (vgl. 16, 21. 22), fußt der Hagiograph auch bei der Schilderung der Finsternis auf einem (mündlich überlieferten oder schriftlich fixierten) Midrasch<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Jes 42, 1—7; 49, 6; 51, 4. 5; Jer 3, 17; 16, 19f.; Soph 2, 11; 3, 9; Zach 8, 20ff. Die zahlreichen Stellen in den Apokryphen siehe bei Couard 218; Schürer II<sup>1</sup> 630.

<sup>2)</sup> Feldmann, Die literarische Art von Weisheit 10—19. Theol. und Glaube 1909, 178—184. P. Vetter Tüb. Th. QS 1905, 275.

**d) Vierte Parallele: Die Ägypter wurden durch den Tod der Erstgeborenen gezüchtigt, den Israeliten wurde die Strafe erlassen (18, 5—25).**

- 18,5 *Da sie beschlossen hatten, die Kinder der Heiligen zu töten,  
Und ein Kind, das man ausgesetzt hatte, gerettet worden war,  
Nahmst du ihnen zur Strafe die Schar ihrer Kinder  
Und liebst sie alle zusammen in gewaltigem Wasser zugrunde  
gehen.*
- 6 *Jene Nacht wurde unsern Vätern vorher angekündigt,  
Damit sie sicher wüßten, auf welche Erde sie vertrauten, und darum  
guten Mutes wären.*
- 7 *Von deinem Volke wurde erwartet  
Die Rettung der Gerechten und der Untergang ihrer Feinde.*
- 8 *Denn womit du die Widersacher straftest,  
Damit verherrlichtest du uns, als du [uns] beriefest.*
- 9 *Im geheimen opferten ja die frommen Söhne trefflicher [Väter]  
Und verpflichteten sich einmütig auf das göttliche Gesetz,  
In gleicher Weise Glück und Gefahr zu teilen,  
Bereits im voraus die heiligen Lobgesänge der Väter anstimmend.*
- 10 *Es antwortete [ihnen] aber das mißtönende Geschrei der Feinde,  
Und es verbreitete sich die Klage über die Kinder, die man be-  
weinte.*
- 11 *Von dem gleichen Urteil aber wurde der Knecht und der Herr  
betroffen,  
Und Untertan und König erlitten dieselbe Strafe.*
- 12 *Durch ein und dieselbe Todesart hatten alle insgesamt  
Unzählige Leichen;  
Die Lebenden reichten ja nicht aus, [sie] zu begraben,  
Da mit einem Schlage ihre vornehmsten Nachkommen den Tod  
gefunden hatten.*
- 13 *Denn die infolge der Zauberkünste bei allem ungläubig geblieben  
waren,  
Bekannten bei dem Untergange der Erstgeborenen, daß das Volk  
Gottes Sohn sei.*
- 14 *Denn während überall tiefes Schweigen herrschte  
Und die Nacht in der Mitte ihres schnellen Laufes war,*
- 15 *Sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom könig-  
lichen Throne,  
Ein wilder Krieger, mitten in das dem Verderben geweihte Land.*





Gegensätze: das eine israelitische Knäblein (Moses), das dem Verderben entgangen war, brachte über die ganze Schar der Erstgeborenen den Tod. *εἰς ἔλεγχον* dürfte nicht mit *σωθέντος* zu verbinden sein, da im folgenden Gott unmittelbar die Ägypter züchtigt. 5a = Ex 1, 16; b = Ex 2, 2—9; c = Ex 12, 29; d = Ex 14, 27. 28<sup>1)</sup>. 6 Jene Nacht (*ἐκείνη* emphatisch), in welcher die Erstgeburt der Ägypter getötet wurde, war ein Wendepunkt in der Geschichte Israels. Damals ließ Gott die Verheißung, die er den Patriarchen (*πατράσιν*) gegeben, daß er ihre Nachkommenschaft durch wunderbares Eingreifen aus Ägypten herausführen werde (Gen 15, 13. 14; 46, 3. 4), in Erfüllung gehen. Unter den *πατέρες* versteht der Autor nämlich immer die Patriarchen, vgl. 9, 1; 12, 21; 18, 22 und so auch in dieser Darstellung, v. 9. Es wäre allerdings auch möglich, daß er an jene „Vorfahren“ denkt, welche aus Ägypten herauszogen; denn diesen hatte Moses die Ereignisse jener Nacht vorherverkündigt (Ex 11, 4—7; 12, 21—23). In diesem Falle wären die *πατέρες* identisch mit *λαός* v. 7. und v. 6 würde angeben, warum das Volk seine Rettung und das Verderben der Feinde erwartete. 7 *προεδέχθη* add. *δέ* A min. 8 *ὥς* B s A 296 It.; *ᾧ* min. Kopt. (?) Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; die Vorlage des Syr. ist nicht zu erkennen. *ᾧ* wird von *τούτῳ* gefordert. Durch die Tötung der Erstgeburt wurden die Ägypter gezwungen, das Volk frei zu lassen, so daß es mit Jahve auf dem Sinai ein Bündnis schließen konnte (*προσκαλεσάμενος*). 9 Der Autor führt nun diesen Gedanken weiter aus (*γάρ*). Das Paschamahl feierten die Israeliten in ihren Wohnungen (*κοιτοῖς*, Ex 12). Die Schlachtung des Lammes wird auch Ex 12, 27; Nm 9, 2; Dt 16, 5 ein Opfer genannt (*ἐθυσίαζον*). *ᾧσιν* *παῖδες* *ἀγαθῶν*: Die Frage, ob *ἀγαθῶν* Masc. („Söhne trefflicher Väter“ d. i. der Patriarchen) oder Neutr. („Kinder des Heils“) ist, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Der Zusammenhang läßt beide Auffassungen zu: Weil die Israeliten von Gott erwählt waren (*προσκαλεσάμενος*) und sich vom Götzendienste frei erhielten (*ᾧσιν*), verdienten sie den göttlichen Segen (*ἀγαθῶν* Neutr.). Sie waren aber deshalb von

S. 217). Auch Jub 48, 14 wird ein Zusammenhang zwischen der Tötung der israelitischen Kinder und dem Untergange des ägyptischen Heeres im Roten Meere gefunden.

<sup>1)</sup> Headlam, From the Wisdom of Solomon XVIII, 5 (Classical Review XVII, 1903, 229—231) sucht zu beweisen, daß diese Stelle von Pindar beeinflusst sei.

Gott auserwählt und berufen, weil die Patriarchen ihre Väter waren (*ἀγαθῶν* Masc.). 7, 11; 8, 9 bedeutet *ἀγαθά* irdische Güter; in der unmittelbar folgenden Wendung *ἀγαθῶν μεταλήμψεσθαι* aber sind unter den *ἀγαθά* die geistigen Güter mit inbegriffen <sup>1)</sup>. Kopt. u. Syr.<sup>hex</sup> lassen *ἀγαθῶν* als Masc. auf, Syr. dagegen als Neutr.; *honorum* der It. ist wohl als Masc. zu verstehen. Zu c vgl. Nm 32; Jos 1, 13 ff. τοὺς ἁγίους wird am besten mit αἰνους verbunden. *προαναμελπόντων* B s\* 68. 261 Arm.; zu lesen ist *προαναμέλποντες* mit s<sup>ca</sup> A min. It. Syr. Kopt. Aeth. Syr.<sup>hex</sup>; erstere Form ist unter dem Einflusse des vorhergehenden *πατέρων* entstanden. *πάτερ* s<sup>ca</sup> cc 23. 254 einige It.-Hss. (vgl. Holtzmann 111), It. Sixt. (*patri omnium*) Syr. Syr.<sup>hex</sup> (add. ἡμῶν). Der Autor nimmt an, daß, wie zu seiner Zeit beim Paschamahl die Hallelsalmen gesungen wurden, so die Israeliten bereits beim Pascha des Auszuges in Liedern Gott lobten und ihm dankten (*προαναμέλποντες*). Im Pentateuch wird dies nicht berichtet. Wahrscheinlich glaubt der Hagiograph, daß man der Gnadenerweise gedachte, die Gott den Vätern hatte zuteil werden lassen (*πατέρων αἰνους*), und die eine Bürgschaft dafür waren, daß er auch ihrer nicht vergessen werde. *προαναμ.*: Zuerst ertönten die Gesänge der Israeliten, dann hörte man, gleichsam als Widerhall, die Wehklage der Ägypter. 10 vgl. Ex 11, 6; 12, 30. Auch im Pentateuch ist angedeutet, daß in jener Nacht bei den Israeliten heiliger Friede, bei den Ägyptern Schmerz und Verzweiflung herrschte (Ex 11, 7). *δέφερετο* add. *φωνή* s A min. It. Arm.: für die Echtheit von *φωνή* spricht der Parallelismus (*βοή*). 11 vgl. Ex 11, 5; 12, 29. 30. Zu *κολασθεῖς* und zu *πίσχον* ist ἦν zu ergänzen. 12 Alle starben durch die gleiche Todesart (*ἐν ἐνὶ ὀνόματι θανάτου*), nämlich durch den Machtspruch Gottes (v. 15 f.). *ἐντιμωτέρα γένεσις* = *πρωτότοκοι*; diese hatten größere Rechte als die jüngeren Geschwister. Nm 33, 4 wird berichtet, daß die Ägypter ihre Erstgeborenen begruben. Der Hagiograph, der dies weiß (19, 3), will wohl hyperbolisch zum Ausdruck bringen, daß die Toten überaus zahlreich waren (vgl. Ex 12, 29. 30); vielleicht dachte er auch an die bei den Ägyptern übliche Einbalsamierung der Leichen, die viel Zeit

<sup>1)</sup> Für die Auffassung, daß *ἀγαθῶν* Neutr. ist, lassen sich Stellen geltend machen wie *τέκνα ὀργῆς, ἀπωλείας* Jo 17, 12; Jes 57, 4 usw., *ἐκγονος τοῦ ἀγαθοῦ* (Gen. von *ἀγαθόν*) Plato Rep. 506 E, 507 A, *υἱοὶ παρανόμων* (Neutr.) Richt 19, 22. Über den Gebrauch von *υἱός* mit dem Gen. eines Subst. und Adj. vgl. Deißmann, Bibelstudien 1895, 161 ff.

und Kräfte in Anspruch nahm. 13 Daß der Tod der Erstgeburt eine überaus harte Strafe war, ließ sich aus der Wirkung erkennen (*γάγ*): sie, die bei allen bisherigen Plagen verstockt geblieben waren (*τὰ πάντα ἀπιστοῦντες*), weil ihre Magier Ähnliches getan hatten wie Moses (Ex 7. 11. 12. 22; 8, 7), bekannten nun, zwar nicht mit Worten, wohl aber durch die Tat, daß Gott sich Israels annehme, indem sie dem Volke den Auszug erlaubten. *ἐπί* bezeichnet den Grund. Der Ausdruck *θεοῦ νόον* ist gewählt mit Rücksicht auf die getöteten Erstgeborenen der Ägypter; vgl. *νόος πρωτότοκός μου Ἰσραήλ* Ex 4, 22. 23<sup>1)</sup>. 14—16 Der Autor schildert nun in poetischer Darstellung die Vernichtung der Erstgeburt. *τὰ πάντα* 14b B\* ist aus dem vorhergehenden Stichos eingedrungen. Die Beschreibung der Nacht ist ähnlich wie die bei Job 4, 13—15; Vergil Aen. IV, 522f.; Horaz Sat. II, 6, 100ff. Zu der Schilderung des Logos vgl. die Beschreibung der Eris bei Homer Il. IV, 443: *οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει*, die der Fama bei Vergil Aen. IV, 177: *Ingrediturque solo et caput inter nubila condit*, die der Wolkensäule bei Philo de decal. 44. Wie die Nacht laufend dargestellt wird, so wird auch das göttliche Wort als ein Krieger geschildert, der mit dem Schwerte in der Hand auf die Erde springt, um ganz Ägypten (*τὰ πάντα*) mit Toten zu erfüllen. Wie das „scharfe Schwert“ nicht wörtlich aufzufassen ist, so ist unter dem „Wort“ weder der philonische Logos noch ein Engel zu verstehen, sondern die personifizierte göttliche Strafmacht. Der Verfasser schließt sich an die Schilderung des Pestengels 1 Chr 21, 16 an<sup>2)</sup>, denkt aber nicht an einen wirklichen Engel, da er diesen nicht als allmächtig bezeichnet hätte. Schon längst erschien in der Hl. Schrift das „Wort“ Gottes als Vollstrecker des göttlichen Gerichts (Os 6, 5; Jer 23, 29; Ps 148, 8; 147, 15. 18; Jes 55, 11). Das „Wort“, das über die Ägypter Verderben bringt, ist dasselbe Wort, durch das alles erschaffen ist (9, 1), das alles erhält (16, 26) und alles heilt (16, 12), und durch das Gott in einem Augenblick töten kann (12, 9). *ἐκ θρόνων βασιλείων*: der Krieger gehört zur Leibwache des göttlichen Thrones. *βεβήκει* ist Plusqu. ohne Augment (Mayser 333f; Helbing 70).

<sup>1)</sup> Das aus Ägypten herausziehende Volk ist ein Typus des wahren Sohnes Gottes; vgl. Mt 2, 15.

<sup>2)</sup> Daß der *λόγος* hier einer Verwechslung von *דָּבָר* „Pest“ mit *דָּבָר* „Wort“ sein Dasein verdanke (Göttsberger BZ 1911, 107), ist nicht wahrscheinlich, da der Autor nicht den hebr. Text, sondern die LXX benützt, diese aber *דָּבָר* 1 Chr 21, 12. 14 mit *θάνατος* wiedergibt.



17 Die Ägypter hatten der Drohung des Moses (Ex 11) keinen Glauben geschenkt (vgl. v. 13) und sich ruhig dem Schlafe hingegeben. Nun offenbarte Gott den Erstgeborenen plötzlich (*τότε παραχρῆμα* d. i. als er sie töten wollte) im Traume, daß sie sterben müßten. Dies kam für sie ganz unerwartet (*φόβοι ἀδόκητοι*), da sie nicht darauf gefaßt waren. Sie wie ihre Eltern und das ganze Volk sollten erkennen, daß Gott diese Strafe wegen ihrer Verstocktheit über sie verhängte. 18 Bei ihrem Erwachen erhoben sie sich von ihren Lagern und teilten das, was sie im Traume erfahren hatten, ihren Angehörigen mit (*ἐνεφάνιζεν*), um dann den Geist auszuhauchen. Im Pentateuch wird von diesen Träumen nichts erzählt. Doch konnte der Hagiograph daraus, daß der Pharao und die Ägypter schon in der Nacht wehklagten und die Israeliten zum Auszuge drängten (Ex 12, 30. 31), den Schluß ziehen, daß der Todeskampf der Erstgeborenen von den Eltern bemerkt worden war. *δνειρων δεινῶν*  $\aleph$  A min. It. Syr. Kopt. Arm.; om. Syr<sup>hex</sup>; *δεινῶς* B 23. 68. 157. 261. 296. *ἔθνησεν* B  $\aleph^{ca}$  min. *ἔθνησπον*  $\aleph^*$  A 55. 106. 157. 254. 296. *ἐνεφάνιζον* A 55. 157. 254. 296.

20 Der Autor vergleicht nun mit der Tötung der ägyptischen Erstgeburt das große Sterben unter den Israeliten Nm 16, 45—50. Wenn auch von diesen viele umkamen, so dauerte der Zorn Gottes und die Strafe doch nur kurze Zeit, während die Ägypter bald von neuem, durch den Untergang des Heeres im Roten Meere, heimgesucht wurden. *δικαίων* add. *τότε*  $\aleph^*$ , add. *ποτέ*  $\aleph^{ca}$  23. 253, *δέ ποτε* 248 Compl.: für eine Partikel sprechen auch It. Syr. Kopt. Arm., doch bleibt die Echtheit von *τότε* bzw. *ποτέ* zweifelhaft. *δργή* add. *σου*  $\aleph^*$  23. 55. 157. 254 It. Syr. Arm. Syr<sup>hex</sup>; ob *σου* ursprünglich ist, läßt sich nicht entscheiden. Der Ausdruck *θραῦσις* stammt aus Nm 16, 46. 48. 50. 21 Die Israeliten hatten in ihrem Hohenpriester Aaron einen erfolgreichen Mittler, während die ägyptischen Priester und Zauberer sich als ohnmächtig erwiesen hatten. *ὄπλον* add. *λαβόν* 23. 253 Syr<sup>hex</sup>; *προσευχῆς*  $\aleph^{ca}$  23 Aeth. Wie v. 15 ff. das über die Ägypter hereinbrechende Strafgericht, so wird auch hier die göttliche Heimsuchung personifiziert (*κολάζοντα* v. 22, *ὀλοθρεύων* v. 25). Aaron war imstande, dem Unheil Einhalt zu gebieten, weil er untadlig war, und nicht, wie das Volk (Nm 16, 41), gegen Gott gemurrt hatte, und weil er als Hoherpriester Diener Gottes war (*θεράπων*). *ιδίας*: Er war zum Priestertum von Gott berufen, während Korach und

seine Anhänger, welche kurz vorher umgekommen waren, sich dasselbe angemäßt hatten (Nm 16, 17, 35). Der heilige Eifer, mit dem er seines Amtes waltete, wird als ein Kampf mit dem Würger geschildert (προεμάχησεν). Als Waffen dienten ihm hierbei Gebet und Rauchwerk. Der Erfolg bewies (δεικνύς ὅτι), daß er nach dem Willen Gottes sein Amt ausübte. 22 ἐνίκησεν δέ B<sup>a b</sup> s A min. Verss. ὁχλόν wird von allen Mss. und Verss. geboten (ὀλοθροεύοντα nur 157. 248 Compl.). Gregg schlägt vor, ὁχλοῦντα (vgl. Tob 6, 8; Lk 6, 18) oder ἄγγελον (4 Makk 7, 11) zu lesen. Die Konjekturen Bauermeisters χόλον wird von den meisten neueren Exegeten gebilligt. In der Tat wurden ja die Silben χολ und οχλ von den Abschreibern oft verwechselt (vgl. z. B. die Varianten Dt 29, 18). Doch ist es nicht notwendig, den überlieferten Text preiszugeben: denn ὁχλος heißt auch „Verwirrung, Beunruhigung“ (die eine Folge des großen Sterbens war), und weiterhin „Beschwerde, Not“, eine Bedeutung, die dem Zusammenhang entspricht. Parallel zu ὁχλος ist συμφορά v. 21 d. Aaron besiegte den Bedränger durch die Kraft des Gebetes (λόγος), dessen Inhalt im folgenden angegeben wird: Er erinnerte Gott an die Eide, welche er den Patriarchen geschworen (vgl. v. 6), und an die Bündnisse, die er mit ihnen geschlossen hatte (vgl. 12, 21). 23 σωρηδόν: Nach Nm 16, 49 starben 14700 Israeliten. μεταξύ: Aaron trat zwischen Tote und Lebendige (Nm 16, 48) und als Mittler zwischen das Volk und den zürnenden Gott. 24 Daß Aaron Erfolg hatte, erklärt sich aus der symbolischen Bedeutung des hohenpriesterlichen Talars, Brustschilds und Kopfschmucks. κόσμος wird von It. Syr. Aeth. mit „Welt“ wiedergegeben, von Arm. Syr<sup>hex</sup> mit „Schmuck“ übersetzt, von Kopt. transkribiert. ποδιῶδες ἔρδυμα ist nach dem Sprachgebrauch der LXX das Obergewand (ἱμάς). ἐπί weist hin auf die Farben und die an dem Meil hängenden Troddeln. Die hohepriesterliche Kleidung sollte zur Erbauung der Gläubigen dienen, den Geist des Menschen vom Irdischen zu Gott hinlenken. Der frommen Erwägung lag es da nahe, in dem Meil das Symbol der Welt zu erblicken, weil diese das Lob des Schöpfers verkündigt und jeden, der sie aufmerksam betrachtet, zu Gott führt (vgl. 13, 1 ff.)<sup>1)</sup>. Der Autor sah also in dem mit dem Talar bekleideten Hohenpriester gleichsam den Vertreter der ganzen Schöp-

<sup>1)</sup> Auch Philo (vgl. Heinisch, Der Einfluß Philos 233 ff.) und Josephus (Ant. III, 7, 7 § 183 ff.) erklären, im einzelnen voneinander abweichend, den hohepriesterlichen Talar als Symbol der Welt.

fung. — *τετραστίχον λίθον γλυφῆς* (vierreihiges graviertes Gestein) B 68. 106. 155. 157. 261; *λίθων* (auf einer Vierreihe von gravierten Steinen) A C 23. 55. 248. 253. 254. 296. Auf den zwölf Edelsteinen, welche das Brustschild zierten, waren die Namen der zwölf Stämme eingraviert. Aaron erschien dem Hagiographen somit als Vertreter des auserwählten Volkes. Die *πατέρες* sind die Söhne Jakobs. — Das Goldblech auf der Stirnbinde trug die Aufschrift *קדש ליהוה*; der Hohepriester ist also Gottes speziellstes Eigentum und sein Vertreter (vgl. Ex 28, 38). 25 *ἐφοβήθησαν* B s\* C 68. 157. 261 Syr.; da die Israeliten sich nicht vor der hohenpriesterlichen Kleidung fürchteten, so ist zu lesen *ἐφοβήθη* s<sup>ca</sup> A min. It. Kopt. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>. Die Israeliten brauchten den Zorn Gottes nicht, wie die Ägypter, bis zum Ende zu verkosten (*ἦν ἡ πείρα ἱκανή*), weil sie nicht verstockt waren. — Nm 16 wird nur von dem Rauchopfer des Aaron berichtet. Da er als Hohepriester auftrat, so ist anzunehmen, daß er seinen Ornat anhatte. Durch denselben erinnerte er Gott daran, daß er nicht den Untergang der Lebenden will (1, 13. 14), und daß er den Patriarchen verheißen hatte, ihre Nachkommenschaft zu mehren und in das Gelobte Land zurückzuführen (18, 6. 22), und hat ihn gleichsam im Namen Gottes selbst, Erbarmen mit seinem Eigentum zu haben. Daher konnte der Autor sagen, daß durch das Auftreten des Aaron in seiner Amtstracht und durch dieselbe die Macht der Seuche gebrochen wurde. Daß Aaron gebetet hat, wird Nm 16 ebenfalls nicht erzählt<sup>1)</sup>. Aber schon die Andacht, mit der das Rauchopfer dargebracht wurde, war ein stilles Flehen zu Gott (vgl. Ps 140, 2). Der Hagiograph durfte annehmen, daß Aaron das Rauchopfer mit einem Gebet begleitete, da derselbe auch vor und nach demselben sich zu Gott wandte (Nm 16, 43. 50), und da einst Moses den zürnenden Gott an die den Patriarchen geschworenen Eide erinnert und dadurch wieder versöhnt hatte (Ex 32, 13), so schloß der Autor, daß damals Aaron ein ähnliches Gebet gesprochen habe.

<sup>1)</sup> Die Übersetzung der Vulg. Nm 16, 46. 48: *pergens cito ad populum ut roges pro eis . . . pro populo deprecatus est* ist nicht wörtlich, da im hebr. und griech. Text nur von einer Sühnung des Volkes die Rede ist, die durch das Rauchopfer vollzogen wurde.

e) Fünfte Parallele: Die Israeliten zogen durch das Rote Meer, die Ägypter gingen in demselben zugrunde  
(19, 1—17).

- 19,1 Aber über die Gottlosen kam bis zum Ende erbarmungsloser Zorn;  
Denn er (Gott) wußte auch ihr zukünftiges Verhalten voraus,  
2 Daß sie nämlich, obgleich sie dieselben (die Israeliten) zum Ab-  
Und eilends entlassen hatten, [zuge gedrängt  
Sich anders besinnen und [sie] verfolgen würden.  
3 Während sie nämlich noch mit ihrer Trauer beschäftigt waren  
Und an den Gräbern der Verstorbenen wehklagten,  
Fasten sie einen anderen törichten Entschluß  
Und verfolgten diejenigen als Flüchtlinge,  
Die sie flehentlich hatten fortgehen heißen.  
4 Denn das verdiente Verhängnis trieb sie zu diesem Ende  
Und ließ sie das Geschehene vergessen,  
Damit sie die zu ihren Strafen noch fehlende Züchtigung hinzu-  
fügten,  
5 Und dein Volk eine wunderbare Wanderung ausführte,  
Während sie einen ungewöhnlichen Tod fanden.  
6 Die ganze Schöpfung wurde nämlich ihrem Wesen nach wieder-  
um neu geprägt  
Und gehorchte den ihr zukommenden Befehlen,  
Damit deine Kinder unversehrt erhalten würden.  
7 Es erschien die das Lager beschattende Wolke,  
Und man sah trockenes Land da auftauchen, wo vorher Wasser  
gewesen war,  
Einen gangbaren Weg [aufsteigend] aus dem Roten Meere  
Und eine grünende Flur mitten aus reißender Flut,  
8 Durch welche das ganze Volk, von deiner Hand beschirmt, hin-  
Voll Staunen die Wunder schauend. [durchzog,  
9 Wie Rosse weideten sie, wie Lämmer hüpfen sie  
Und priesen dich, o Herr, als ihren Retter.  
10 Denn sie gedachten noch ihrer Erlebnisse im fremden Lande,  
Wie an Stelle der Erzeugung durch Tiere die Erde Mücken  
hervorbrachte  
Und an Stelle der [Erzeugung durch] Wassertiere der Fluß eine  
Menge Frösche ausspie.  
11 Später aber sahen sie auch eine neue Entstehungsweise von Vögeln,  
Als sie durch Lüsterheit verleitet Leckerbissen verlangten;



- 19, 12 Denn um sie zu befriedigen, stiegen Wachteln aus dem Meere auf.  
 13 Doch die Strafen kamen nicht über die Sünder  
 Ohne vorausgehende [Warnungs]zeichen durch heftige Donner-  
 schläge.  
 Mit Recht litten sie ja für ihre bösen Taten;  
 Hatten sie doch einen besonders schlimmen Fremdenhaß bewiesen.  
 14 Während nämlich andere nur ankommende Fremdlinge nicht  
 aufnahmen,  
 Machten diese Gastfreunde und Wohltäter zu Sklaven.  
 15 Und nicht nur dies, sondern — gewiß wird jenen Rücksicht  
 zuteil werden;  
 Denn sie traten den Fremden gleich bei der Ankunft feindlich  
 entgegen,  
 16 Diese aber empfingen sie mit Festlichkeiten  
 Und gewährten ihnen das Bürgerrecht,  
 Dann aber bedrückten sie sie mit schweren Arbeiten.  
 17. Sie wurden nun geradeso mit Blindheit geschlagen,  
 Wie jene an der Tür des Gerechten,  
 Als sie, in undurchdringliches Dunkel gehüllt,  
 Ein jeder den Eingang zu seiner Tür suchten.

19, 1 Während Gott die Israeliten bald begnadigte (18, 20. 25), dauerte sein Zorn gegen die Ägypter „bis zum Ende“ d. h. bis zu ihrer Vernichtung im Roten Meere, weil (γάρο) er in seiner Allwissenheit voraussah, wie sie sich in der Zukunft verhalten würden. Ihre Willensänderung nach der Tötung der Erstgeburt war nicht aufrichtig gewesen. Nur aus Angst um ihr Leben hatten sie die Israeliten entlassen, nicht aber, weil sie ihr Unrecht eingesehen hätten. 2 ἐπιστρέψαντες B s\* C min. It. <sup>1)</sup> Syr. Arm. Aeth. Syr<sup>hex</sup>; Kopt. hat eine Lücke; ἐπιστρέψαντες s<sup>ca</sup> A 55. 157. 248 (261) „nachdem sie ihnen den Auszug anheimgestellt, erlaubt hatten“, gegen den Bericht Ex 12, 31. 33, nach welchem die Israeliten zum Auszuge gedrängt wurden. ἀπείναι B s A C min; ἀπιέναι 106. 157. 248. 253 Compl. 3 ἐν χειροῖν ἔχοντες τὰ πένθη heißt entweder: „sie waren mit der Leichenbestattung beschäftigt“, oder: „sie hatten sich noch nicht über den schnellen Tod der Erstgeborenen getröstet“. 4. 5 Der Grund dafür (γάρο), daß die Ägypter sich zu dem unglückseligen Entschlusse, die Israeliten zu ver-

<sup>1)</sup> ed. Clem. cum ipsi permisissent; die wichtigsten Mss bieten jedoch ipsi cum reversi essent (Reusch).

folgen, hinreißen ließen, was den Gipfel der Torheit bedeutete (*ἐπὶ τοῦτο τὸ πένθος* sc. *ἀνοίας*), war ein Verhängnis, das sie durch ihre Unbußfertigkeit verdient hatten. Freilich will Gott nicht den „Tod“ des Sünders (1, 13), sondern gibt ihm Zeit zur Bekehrung (11, 23. 26; 12, 19), ja sucht ihn durch Strafen zu bessern (12, 2). Aber er kann das Maß der Gnade nicht abhängig machen von der Größe der menschlichen Bosheit<sup>1)</sup>. Auch Ex 4, 21; 7, 3; 14, 4 u. ö. heißt es, daß Gott das Herz des Pharao „verhärtete“ (vgl. Röm 9, 22f.). Dieses Verhängnis ließ sie auch die Heimsuchungen, die sie bereits erfahren hatten, vergessen<sup>2)</sup>, weil Gott die schwerste Strafe, die er ihnen wegen ihrer Verstocktheit vorherbestimmt hatte (1b, vgl. 12, 10. 20), über sie schicken und damit seine Gerechtigkeit offenbaren, aber zugleich durch ein Wunder die Israeliten retten wollte. *πειράσῃ* B\* s C Syr. Syr<sup>hex</sup>; vorzuziehen ist *περάσῃ* B<sup>a b</sup> A min. It. (transiret) Kopt. Arm. Aeth.; der Autor betont, daß die Israeliten den Durchzug durch das Rote Meer glücklich vollendeten. 6 *ἄνωθεν* „von vorn, von neuem“ (It. ab initio; vgl. Gal 4, 9; dagegen Syr. Aeth. Syr<sup>hex</sup> „von oben“ d. i. vom Himmel her). Die Umbildung der Schöpfung war eine abermalige (*πάλιν*) und zugleich eine neue (*ἄνωθεν*) Prägung. Dieselbe Abundanz findet sich z. B. Mt 26, 42 (*πάλιν ἔκ δευτέρου*). *ιδίαις* B C min.; *σαῖς* s A 106. 155. 157. 253. 261 Verss. Ob *ιδίαις* oder *σαῖς* ursprünglich ist, bleibt zweifelhaft. *ιδίαις* kann aus a (*ιδίῳ*) eingedrungen sein. Für den Sinn ist die Lesart nicht von Belang, da auch mit *ιδίαις* die von Gott der Schöpfung erteilten Befehle gemeint sind. Die Umwandlung derselben war nicht nur eine äußere scheinbare, sondern erstreckte sich auf die Wirksamkeit der Elemente (*ἐν ιδίῳ γένει*, vgl. 19, 18); denn während sonst das Wasser nach der tiefsten Stelle strebt, ließ es damals einen Weg frei, so daß die Israeliten trockenen Fußes auf dem Meeresgrunde wandeln konnten. 7 Zu *ἐθεωρήθη* gehören vier Subjekte: *νεφελῇ, ἀνάδουσις, ὁδός, πεδίον*. *ἐθεωρεῖτο* s\* A. *ἐξ ἐρυθρᾶς* praem. *καί* s<sup>c n</sup> 248 Verss. Die Wolkensäule ist ein Beweis dafür, daß die Schöpfung in den Dienst der Israe-

<sup>1)</sup> Mit Recht weist Cornely darauf hin, daß der Autor weder an ein blindes Fatum noch an ein absolutes, auf keine Weise abzuwendendes Verhängnis denkt.

<sup>2)</sup> Reusch vermutet, daß die lat. Übersetzung ursprünglich lautete: *immemorationem immittebat* (vgl. 14, 25); von einem Abschreiber sei dieser Text zu *commemorationem amittebant* verderbt worden.

liten trat und sich umbildete, weil sie dieselben stets begleitete und in der Nacht vor dem Durchzuge durch das Rote Meer sich zwischen sie und die Ägypter stellte (Ex 14, 20). 8 *παρεθνεῖ* B\* <sup>s<sup>c</sup>a</sup> 23. 106. 248. 253. 261 Arm. Kopt.; lies *πᾶν ἔθνος* B<sup>a</sup> b <sup>s</sup>\* A C min. It. Syr. 9 Die geretteten Israeliten waren so froh wie Füllen und Lämmer auf der Weide (vgl. Ps 113, 6; Mal 3, 20) und stimmten einen Lobgesang an (*αἰνοῦντές σε*, Ex 15). *τὸν ὑνόμενον* B <sup>s</sup> 23. 68. 106. 248. 253. 261; *τὸν ὑνόμενον* A C 55. 155. 157. 254. 296 It. Syr. Arm. Erstere Lesart bezeichnet Gott als den Retter Israels aus jeder Not, letztere als den Retter gegenüber den verfolgenden Ägyptern. Daß *ὑνόμενον* in *ὑνόμενον* geändert sein sollte, ist wegen der vorhergehenden Aor. wenig wahrscheinlich. 10 Zu dem Jubel der Israeliten trug auch die Erinnerung an die Vergangenheit bei (*γάλο*). *σκηῖπα* B <sup>s</sup>\* min. Arm.; *σκηῖπας* <sup>s<sup>c</sup>a</sup> A 23. 106. 261 Syr<sup>hex</sup>; in der LXX Übersetzung von *𐤌𐤍𐤔* „Stechmücke“. *γένεσις* ist aktivisch, *ζῶων* Gen. subj. Anstatt daß, wie es im gewöhnlichen Naturverlauf geschieht, *ζῶα* die Mücken erzeugt hätten, brachte damals die Erde d. i. der Staub, den Moses schlug, dieselben hervor (*ἐξήγαγεν*, Ex 8, 12—15). Auf das Geheiß des Moses spie der Fluß eine große Menge Frösche aus. Auch hier hatte die Schöpfung eine Umwandlung erfahren, da sonst Frösche durch Frösche erzeugt werden. Zu *ἐνύδρων* ist *γενέσεως* aus b zu ergänzen. 11 *γένεσις* bedeutet in diesem Zusammenhang nicht „Art“, sondern „Erzeugung“. Während der Wüstenwanderung erlebten es die Israeliten, daß auch Vögel auf eine ungewöhnliche Weise von Gott hervorgebracht wurden. *ἀπὸ θαλάσσης* Nm 11, 31. *ἐδέσματα τρυφῆς*: die Israeliten hatten nach Fleisch verlangt Nm 11, 4ff. Der Ausdruck *ἐπιθυμία προαχθέντες* erinnert an die „Gräber der Lusternheit“ (*μνήματα τῆς ἐπιθυμίας* Nm 11, 34).

13 Wiesmann glaubt, daß die ursprüngliche Anordnung in diesem Kap. folgende war: 1—5. 13—17. 6. 18—21. 7—11. 22. *γεγονότων* B 23. 68. 106. 296; lies *προγεγονότων* <sup>s</sup> A min. Verss. Die Überflutung der Ägypter wurde nach dem Hagiographen durch Donnerschläge angekündigt. Ex 14, 24f. wird berichtet, daß der Herr das Heer der Ägypter in Verwirrung brachte; Ps 76, 17ff. wird geschildert, wie die Meereswogen unter Blitz und Donner über den Ägyptern zusammenschlugen. Daher läßt auch Josephus den Untergang der Ägypter von einem Gewitter begeistert sein (Ant. II, 16, 3 § 343), und Philo spricht von dichten schwarzen Wolken, welche

den ganzen Himmel überzogen hätten (de vita Mosis I, 176). Die Ägypter sollten nicht ahnungslos von den Fluten verschlungen werden, sondern im Bewußtsein ihrer Schuld den Tod finden (vgl. 18, 19). *δικαίως γάρ*: die Schwere der Strafe erklärt sich aus der Größe der Sünde, nämlich aus ihrem Verhalten gegenüber den Israeliten. **14** Zum Beweise vergleicht der Autor dasselbe mit dem Benehmen der Sodomiter gegen die Gäste des Lot (Gen 19). Den Sodomitern (*οἱ μὲν*) waren die Männer, welche zu Lot kamen, unbekannt; die Ägypter waren durch Joseph vor der Hungersnot bewahrt worden (*ἐνδεογέτας*). Jene hatten Fremde nicht aufnehmen wollen, diese hatten Gastfreunde zu Sklaven gemacht. **15. 16** 15b bezieht sich offenbar auf die Sodomiter. Mit hin erhalten wir dieselbe Parallele wie v. 14: Verweigerung der Gastfreundschaft — Knechtung; Unbekannte — Wohltäter; Fremde — gleichberechtigte Mithürger; feindseliger Empfang — anfänglich freundliches Entgegenkommen, das mit Ausbeutung und Bedrückung endigte<sup>1)</sup>. Die Schuld der Sodomiter erscheint daher nicht so groß wie die der Ägypter, und es wird ihnen deshalb im Gerichte wohlwollende Berücksichtigung (*ἐπισοκοπή*) zuteil werden (vgl. Mt 10, 15; 11, 24). 15a ist mit Swete zu lesen: *ἀλλ' ἡ τις ἐπισοκοπή ἔσται. ἡ „gewiß, fürwahr“.* *μετὰ ἐφορτισμάτων*: Der Pharao stellte dem Jakob Wagen zur Verfügung, damit die Frauen und Kinder die Reise bequemer zurücklegen könnten (Gen 45, 19), und empfing selbst den Jakob und die Brüder des Josef (47, 1 ff.). Zu 16bc vgl. Ex 1, 8—14; 5, 4 ff. Mit v. 16 begegnet der Autor dem Vorwurf der *μισοξενία*, der den Juden selbst gemacht wurde<sup>2)</sup>, und spielt zugleich auf die Kämpfe an, die sie um die Anerkennung des vollen Bürgerrechtes auszufechten hatten<sup>3)</sup>. **17** Sodomiter und Ägypter traf die gleiche Strafe für ihre Ungastlichkeit, nämlich die *ἀποασία*. Der „Gerechte“ ist Lot; vgl. 10, 6; Gen 19, 11. *αὐτον* B 8 min.; *ἐαυτοῦ* lesen A C 55. 155. 248. 254. 296. Das Reflex. übersetzen It. Syr. Gen 19, 11 heißt es von den Sodomitern, daß sie die Türe zu Lots Haus suchten und nicht fanden. Wegen der Stellung von *αὐτον* sowie der Wendung *περιβληθέντες σκότει* empfindet es sich aber, den Satz von den Ägyptern zu verstehen.

<sup>1)</sup> Auch Philo hebt die *μισοξενία* der Ägypter hervor und betont, daß sie Schutzfliehende, Gastfreunde und Beisassen zu Sklaven gemacht haben (de vita Mosis I, 34—36).

<sup>2)</sup> Schürer III<sup>4</sup> 551. <sup>3)</sup> Ebd. 123. Bludau 17 ff.



## Schluss.

Lobpreis Gottes, des Herrn der Schöpfung, des Retters  
des Volkes Israel (19, 18—22).

- 19, 18 *Die Elemente wandeln sich nämlich in sich selbst um,  
Wie bei einem Saiteninstrument die Töne die Art des Rhyth-  
mus ändern,  
Bleiben aber stets gleich in ihrem Klang,  
Was sich aus dem Anblick des Geschehenen deutlich erschließen  
läßt.*
- 19 *Wesen, die auf dem Lande leben, verwandelten sich nämlich  
in Wassertiere,  
Und schwimmende Tiere stiegen ans Land.*
- 20 *Das Feuer zeigte im Wasser eine noch größere Gewalt,  
Und das Wasser vergaß seiner löschenden Natur.*
- 21 *Flammen wiederum versengten nicht  
Den Leib hingfälliger Wesen, die in sie hineingerieten,  
Noch ließ sich schmelzen die leichtschmelzende eisartige himm-  
lische Nahrung.*
- 22 *Denn in allem hast du, o Herr, dein Volk groß gemacht und  
verherrlicht,  
Und es nicht verlassen, sondern ihm zu jeder Zeit und an  
jedem Orte beigestanden.*

18 Die ägyptische Finsternis (v. 17) wie die andern auffallenden Vorgänge, die sich beim Auszuge Israels abgespielt hatten (v. 7), waren durch ein besonderes Eingreifen Gottes herbeigeführt worden. Der Autor gibt nun eine Erklärung (γὰρ) des Wunders. Der Hauptsatz ist μέροντα ἤχω, wozu ἦν oder ἐστίν zu ergänzen ist. In ersterem Falle würde der Hagiograph nur an die bei dem Auszuge aus Ägypten geschehenen Wunder denken, in letzterem Falle würde er einen allgemeinen Satz aussprechen und diesen durch konkrete Beispiele aus der Zeit der ägyptischen Knechtschaft und des Auszuges begründen (γὰρ v. 19—21). Letztere Auffassung ist vorzuziehen. Zu διαλλάσσοισιν ist Subjekt φθόγγοι; doch würde der Sinn nicht alteriert werden, wenn man στοιχεῖα als Subjekt ansehen wollte. ὁυθμός heißt nicht „Melodie“, d. i. die Aufeinanderfolge von Tönen verschiedener Höhe, sondern bedeutet die Aufeinanderfolge von langen und kurzen Tönen in bestimmter Ord-

nung <sup>1)</sup>. *ῥυθμὸς ὕδατος* 17, 18 bezeichnet daher den gleichförmigen taktmäßigen Wellenschlag. *τὸ ὄνομα* heißt die Bezeichnung einer Sache, dann die Art derselben; vgl. *ἐν ἐνὶ ὀνόματι θανάτου* 18, 12. Unter *τοῦ ῥυθμοῦ τὸ ὄνομα* ist also die Art des Rhythmus d. i. der Takt zu verstehen. *ἦχος* heißt „Ton“; die Wendung *πάντοτε μένοντα ἦχῳ* weist also gleichfalls darauf hin, daß der Autor nicht einen Wechsel der Melodie, sondern nur einen Wechsel des Taktes im Auge hat. Die Töne (*φθόγγοι*) ändern den Takt, indem sie verschieden lang und kurz erklingen. Der Hagiograph will nach allen Beispielen, die er vorbringt, nicht lehren, daß ein Element in das andere übergeht, daß aus Wasser Feuer und aus Feuer Wasser wird, auch nicht, daß die Elemente in anderer Weise als gewöhnlich zusammenwirken (dies würde einem Wechsel der Melodie entsprechen), sondern daß die den Elementen inwohnenden Kräfte sich verschieden äußern, bald stärker, bald schwächer. Dies sagt er deutlich 16, 24 (*ἐπιτείνεσθαι* und *ἀνίσχουσαι*), und auch 19, 6 hat er nichts anderes im Auge; denn beim Durchzuge Israels durch das Rote Meer blieb das Wasser Wasser; es wich nur zurück und türmte sich auf, um den Israeliten einen Weg frei zu geben; die Wolkensäule blieb eine Wolke, nur führte und schützte sie das Volk Gottes; das Wasser, welches die Frösche hervorbrachte, blieb Wasser, es entwickelte bloß eine größere Kraft, und dies gilt auch von der Erde, aus der Mücken entstanden (19, 7—10). Diese Vorgänge konnte der Verfasser wohl mit einem Wechsel des Taktes bei gleichbleibender Melodie vergleichen <sup>2)</sup>. Jene Wirkung eines Elementes, welche die natürlichen Kräfte desselben übersteigt (z. B. das Hervorbringen der Frösche durch das Wasser 19, 10, die Verheerung des Landes durch Blitze trotz des Regens 16, 19), entspricht einem Ton von längerer Dauer, die Wirkung des Elementes, welche gegen die natürlichen Kräfte zurückbleibt (Zurückweichen des Roten Meeres 19, 7, Versagen des Feuers gegenüber den Insekten und dem eisähnlichen Manna 19, 21), entspricht einem Ton von kürzerer Dauer. Wie, wenn die relative Länge der einzelnen Töne, nicht aber ihre Reihenfolge sich ändert,

<sup>1)</sup> Vgl. Volkmann und Gleditsch, *Rhetorik und Metrik der Griechen und Römer* <sup>3</sup> (J. Müllers Handbuch II, 3), München 1901, 84.

<sup>2)</sup> Manches Lied kann in verschiedenem Takt gesungen werden (*τοῦ ῥυθμοῦ τὸ ὄνομα διαλλάσσουν*), während die Melodie dieselbe bleibt (*πάντοτε μένοντα ἦχῳ*). Die übliche Melodie des Tantum ergo hat <sup>3</sup>/<sub>4</sub> Takt; in vielen Kirchen aber wird dieselbe in <sup>4</sup>/<sub>4</sub> Takt gesungen.

ein anderer Takt bei gleichbleibender Melodie entsteht, so bringen die Elemente, indem sie in ihrem Wesen dieselben bleiben, aber ihre Kräfte verschieden, stärker oder schwächer, entfalten, außergewöhnliche Vorgänge in der Natur hervor, die Wunder. Der Spieler auf dem Saiteninstrument ist Gott, welcher die einzelnen Saiten anschlagen kann, wie er will, länger und kürzer (16, 24). *δι' αὐτῶν* bedeutet demnach nicht, daß die Elemente untereinander wechseln, so daß ein Element das andere ablöse, oder daß eine andere Kombination der Elemente eintritt, auch nicht, daß dieselben durch sich selbst d. i. durch ihre eigene Kraft einen Wechsel vollziehen, sondern daß jedes Element seine Kräfte abweichend von dem gewöhnlichen Naturverlauf entwickelt, so daß eine Änderung in jedem Elemente für sich stattfindet, daß aber dieser Wechsel nicht rein äußerlich ist, sondern die Eigenschaften der Elemente berührt, wenn auch ihr Wesen dasselbe bleibt (*ἐν ἰδίῳ γένηι* 19, 6). Dies gilt sogar von der Erzeugung der Frösche durch das Wasser (v. 10). Der Autor konnte sagen, daß das Wasser, welches sonst zur Entwicklung des Laichs beiträgt, in einem Falle auf göttliches Geheiß stärker wirkte und Frösche auch ohne Laich hervorbrachte, zumal die damalige Naturwissenschaft die Urzeugung nicht ablehnte. Ähnliches gilt von dem Hervorbringen der Mücken durch den Staub (v. 10). *ἡχοῦ* ist Dat. modí; das Wort ist gewählt mit Rücksicht auf das Bild von dem Instrument. Daß die von Moses gewirkten Wunder auf eine Änderung innerhalb des einzelnen Elementes (nicht auf einem Übergang oder einer Kombination der Elemente) beruhen, wird auch von Philo gelehrt (de vita Mosis I, 96. 156; II, 63. 121). Der Vergleich der Welt mit einem Musikinstrument und der Weltordnung mit Musik findet sich häufig bei den alten Schriftstellern, seitdem Pythagoras die Lehre von der Sphärenharmonie aufgestellt hatte <sup>1)</sup>. **19** Der Autor führt nun Beispiele an, um seine Erklärung des Wunders zu beweisen (*γὰρ*). Unter den *χρεοσαῖα* (erg. *ζῶα*) sind die Israeliten zu verstehen <sup>2)</sup>; dieselben wurden zu *ἐννῶγα*, zu Wesen, welche im Wasser leben, als sie durch das Rote Meer zogen. Bei den klassischen Dichtern finden sich ähnliche kühne Wendungen. Horaz läßt bei seiner Beschreibung der großen Flut den Proteus die Wassertiere auf die Berge wie

<sup>1)</sup> Plato Rep. VII, 527 D ff.; Tim. 47 A ff.; vgl. Zeller II, 1<sup>4</sup>, 779 f. Über die Stoiker vgl. Zeller III, 1<sup>3</sup>, 169 ff. Philo de cherub. 110.

<sup>2)</sup> Zum Neutrum vgl. Blaub <sup>2</sup> 85.

auf die Weide austreiben, und Ovid stellt die Delphine als Waldbewohner hin <sup>1)</sup>). Ohne Bild: die Israeliten traten für einige Zeit an die Stelle von Wassertieren, als sie nämlich an einem Orte weilten, an welchem eben noch die Wogen gebrandet hatten, und der von Wasser umgeben war. Die vom Autor gelehrte Umwandlung der Elemente zeigte sich bei diesem Wunder insofern, als das Meer zurücktrat, gleichsam „schwächer an Kraft“ wurde zum Heile der Israeliten (vgl. 16, 24). Ein anderes Mal hatte das Wasser größere Kraft entwickelt als gewöhnlich, zur Züchtigung der Ägypter (16, 24), als es Frösche hervorbrachte (v. 10); es ist dieselbe Melodie, aber ein anderer Takt, das gleiche Element, aber eine andere Wirkungsweise. *νηπιά* bezieht sich nämlich auf die Frösche, die, sonst im Wasser oder in dessen Nähe lebend, nun sich gleichsam in Landtiere verwandelten, vom Lande Besitz ergriffen, indem sie sogar in die Wohnungen der Ägypter eindringen (Ex 8, 3. 6). Ähnlich bemerkt Philo zu der Froschplage: „als ob die Natur eine Gattung Wassertiere zur Übersiedlung auf das Land, das entgegengesetzte Element, auszusenden beabsichtigt hätte“ (de vita Mosis I, 103). 20 *ἴσχυσεν* B 23. 68. 248. 296, *ἴσχυεν* x C A min.; letzteres wird gefordert durch das Imperf. v. 19 und 20b. *ιδίας δυνάμεως* add. *ἐπιλελησμένον* A C 55. 155. 157. 248. 253. 254. 296 Syr. unter dem Einfluß von b. *ἴσχυεν τῆς ιδίας δυνάμεως* „das Feuer war stärker als seine Kraft“ d. h. entwickelte eine größere Gewalt als gewöhnlich (vgl. dazu 16, 17. 19). 20b *δυνάμεως* B 68. 157. 253 Syr.; zu lesen ist *φύσεως* x A C 23. 155. 248. 254. 296 Verss.; *δυνάμεως* ist aus a eingedrungen. 21 Feuer nutzte nichts gegen die Heuschreckenplage (vgl. 16, 18). Das Manna wurde durch Kochen nicht zerstört (*οὐδὲ τηκτόν*), obgleich es unter der Einwirkung der Sonnenstrahlen sogleich zerschmolz (*εὔτηκτον*) (vgl. 16, 22. 27). Es wird *ἀμβροσία τροφή* genannt, weil es vom Himmel kam und den höchsten Wohlgeschmack besaß. Zu *τηκτόν* ergänze *ἦν*; manche vermuten als ursprüngliche Lesart *οὐδ' ἔτηκον*, was It. Arm. Syr.<sup>hex</sup> gelesen haben könnten (Feldmann).

22 Der Satz ist mit *γὰρ* an das Vorhergehende angeschlossen, nimmt also Bezug auf die in Ägypten und beim Auszuge gewirkten Wunder. Durch diese hat ja Gott das Volk Israel verherrlicht. Indem dieselben aber nur ein Beispiel sind für die Allmacht Gottes,

<sup>1)</sup> Horaz Od. I, 2, 6 ff. Ovid Metam. I, 260 ff.; besonders v. 302.



ist κατὰ πάντα weiter zu fassen: Nie hat Gott sein Volk übersehen und verlassen, sondern hat ihm in jeder Lage (κατὰ πάντα), an jedem Orte und zu jeder Zeit beigestanden und es verherrlicht. Da die Vergangenheit dafür den vollgültigen Beweis erbracht hat, so kann das Volk auf Gottes Schutz auch in der Gegenwart hoffen, welche ähnlich ist jener Zeit, in der Israel von den Ägyptern geknechtet wurde. Hatte damals Gott seines Volkes nicht vergessen, sondern ihm mit starker Hand geholfen, so braucht auch jetzt der, welcher an den Gott der Väter glaubt, nicht zu verzagen. So faßt der Hagiograph in diesem Schlusssatz alles zusammen, was er in seiner Schrift zum Trost seiner Zeitgenossen wie zur Ermunterung der Heiden, dem Gottesvolk sich anzuschließen, vorgetragen hat; er ermahnt seine Leser nochmals, nach Weisheit zu streben und Gott zu dienen, um sich seines Gnadenbestandes würdig zu machen, und endet, wie der Verfasser des 3. Makkabäerbuches und der Apostel Judas in seinem Briefe, mit dem Lobpreis des Herrn und einem hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft. Und wie alle Gedanken, welche der hl. Schriftsteller in seinem Buche entwickelt hat, nicht nur zeitgeschichtlich bedingt sind, sondern für alle Zeiten Geltung haben, so sind auch seine letzten Worte ein Trost und eine Ermahnung nicht nur für seine Zeitgenossen und Landsleute, sondern auch für das neutestamentliche Gottesvolk, welches das Erbe des alttestamentlichen Bundesvolkes angetreten hat. Auch ihm gilt und hat sich im Laufe der Jahrhunderte unzählige Male als wahr erwiesen, daß Gott ihm als seinem Eigentum zu jeder Zeit und an jedem Orte zur Seite steht, und es hat die Verheißung, daß er es in Ewigkeit nicht verlassen wird (Mt 28, 20).









ИМАРИТИ

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION  
BS1755.3.H441912 C001  
DAS BUCH DER WEISHERT MUNSTER IN WESTF.



3 0311 00020 7188

WITHDRAWN



45357

BS	Bible. O.T. Apocrypha.
1755.3	Wisdom of Solomon...1912
.H44	
1912	45357
DAS BUCH DER WEISHEIT	
TITLE	
DATE	BORROWER'S NAME

221.06  
N6922  
v.24

2170

### BEFORE TAKING BOOK

from library, remove slip; put your name and date on it and place it in the box provided for the same,

### WHEN RETURNING BOOK

return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD  
UNLESS YOU CAN FIND IT  
WHEN YOU NEED IT.

Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best possible service from your library.

